

حضارة واحدة

سلسلة كتب مترجمة تصدرها
مؤسّسة الفكر العربي

أثر الإسلام في الثقافة الهندية

تأليف: د. تارا تشاند
ترجمة: أ. د. محمد أيوب الندوي
مراجعة: أ. د. زبير أحمد الفاروقي

أثر الإسلام في الثقافة الهنديـــة

وضع المؤرّخ العلّامة الهندي "تارا تشاند" كتاب **أثر الإسلام في الثقافة الهندية** في الربع الأول من القرن العشرين لدراسة التأثير الذي أحدثه الإسلام والمسلمون في مختلف مجالات الثقافة الهندية.

كُثُرٌ هم المؤرّخون، هنوداً وعرباً وغربيّين، الذين درسوا العلاقة بين الإسلام والديانات الهندية، ولكن من منظور غلبت فيه الإيديولوجيا على البحث العلمي، فجاءت دراساتهم أكثر انحيازاً إلى هذا الطرف أو ذاك. أما "تارا تشاند"، وهو هندوسي خبير بالديانات الهندية، فقد درس تلك العلاقة برحابة صدر واتساع عقل وشمول معرفة.

تُرجِم الكتاب من اللغة الأرديّة إلى لغات كثيرة أخرى، ومؤسّسة الفكر العربي بدورها ترجمته إلى العربية ضمن سلسلة "حضارة واحدة". والمترجِم هو الأستاذ الهندي الدكتور محمد أيوب الندوي الضليع باللغة والثقافة العربيّتين، فهو يرأس قسم اللغة العربية وآدابها في الجامعة الملّية الإسلامية، في نيودلهي. أما مُراجِع الترجمة فهو الأستاذ الهندي الدكتور زبير أحمد الفاروقي، رئيس تحرير مجلة "ثقافة الهند" سابقاً.

وسيجد المؤرّخ العربيّ، كما القارئ العربيّ، فائدةً كبرى في مطالعة هذا الكتاب بفضل المعلومات الغنيّة والدقيقة التي يقدّمها مؤلّفه، وبفضل المراجع الغزيرة التي اعتمدها وهي تعود إلى مؤرّخين ثقة عرباً وأجانب.



مؤسّسة الفكر العربي
شارع الجامع العمري، الوسط التجاري، بيروت
ص.ب.: 524-11بيروت – لبنان
هاتف:00 71 99 1 961+ – فاكس:01 71 99 1 961+
www.arabthought.org – info@arabthought.com

توزيع:



منتدى المعارف alMaaref Forum
بناية "طبارة" - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت
ص.ب: 7494-113حمرا - بيروت 2030 1103 - لبنان
هاتف: 749140 1 961+ - فاكس: 749141 1 961+
بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb

ISBN 978-9953-0-3319-8



أثر الإسلام
في الثقافة الهندية





أثر الإسلام في الثقافة الهندية

تأليف: د. تارا تشاند

ترجمة: أ. د. محمد أيوب الندوي

مراجعة: أ. د. زبير أحمد الفاروقي

الطبعة الأولى بالعربيّة 2016م - 1437هـ
ISBN: 978-9953-0-3319-8
سعر الكتاب $25

المراجعة اللغوية والتدقيق:
مركز البحوث والدراسات في مؤسّسة الفكر العربيّ



مــؤسّــســة الـفــكــر الـعــربــي
شارع الجامع العمري، الوسط التجاري، بيروت
ص.ب.: 524 - 11 بيروت - لبنان
هاتف: 100 997 1 961+ - فاكس: 101 997 1 961+
www.arabthought.org - info@arabthought.org


المحتويات

المؤلّف

الدكتور تارا تشاند مؤرّخ هندي معروف، ولد في مدينة سيالكوت (باكستان حاليّاً) في العام 1888، وكان والده مفتّشاً لمدارس الحكومة هناك. تلقّى تارا تشاند دراسته الابتدائية في غجرات (باكستان) ودرس في لاهور، ونجح في الثانوية في دلهي، والتحق بجامعة ألله آباد، وحصل منها على شهادة الماجستير، ثمّ نال درجة الدكتوراه من جامعة أكسفورد بإنكلترا، وانتسب بعد رجوعه من إنكلترا إلى جامعة الله آباد أستاذاً في قسم العلوم السياسية، وكان رئيس القسم منذ العام 1945، ثمّ عُيِّن مديراً للجامعة منذ العام 1946 وحتّى العام 1948. عيَّنه مولانا أبو الكلام آزاد، الذي كان أول وزير للمعارف في الحكومة الهندية بعد الاستقلال، سكرتيراً ومستشاراً للتعليم في الوزارة، حيث بقي في هذا المنصب حتّى العام 1951 حين ابتعثته الحكومة الهندية سفيراً للهند في إيران. وفي العام 1958 عُيِّنَ عضواً في مجلس الشيوخ. وقد أكمل تاريخ كفاح الهند من أجل الاستقلال في أربعة مجلدات، وله مؤلفات أخرى قيِّمة، ومنها كتابنا هذا الذي نقدّم ترجمته للقرّاء أثر الإسلام في الثقافة الهندية. ومن مؤلَّفاته الأخرى مختصر تاريخ الشعب الهندي، وتطوّر الفكر الإسلامي في الهند (مجلدان)، وتاريخ الفلسفة في الشرق والغرب، والدولة والشعب في الحكم المغولي في الهند.

المترجم

الأستاذ الدكتور محمد أيوب الندوي، وهو من مواليد ولاية جامو وكشمير في الهند (1965). تخرَّج في دار العلوم التابعة لندوة العلماء بمدينة لكناو. وهو حائز على شهادتي الماجستير في اللغتين الإنكليزية والعربية. نال شهادة الدكتوراه في الأدب العربي، ثمّ التحق بسلك التدريس في قسم اللغة العربية وآدابها في الجامعة المليّة الإسلامية (جامعة حكومية مركزية) في نيو دلهي. وهو الآن بروفيسور يدرّس الأدب العربي الحديث والترجمة. عمل كذلك في كلّية التربية في زنجبار في تنزانيا. وهو صاحب مؤلفات عدّة منها الصحافة العربية في الهند، ومحمد الحسني: حياته وآثاره، والشعر والشعراء في الأدب العربي الحديث، والمجتمع الإسلامي: بناؤه وملامحه، وشعر العرب: من النهضة إلى الانتفاضة، وفي أرض قديمة (ترجمة لكتاب أميتاف غوش). حاضَرَ في مؤتمرات وطنية ودولية في موضوعات شتّى. ويرأس الدكتور الندوي حالياً قسم اللغة العربية وآدابها في الجامعة الملّية الإسلامية.

المراجِع

الأستاذ الدكتور زبير أحمد الفاروقي من كبار أساتذة اللغة العربية في الهند، تخرّج على يديه أجيال من أساتذة اللغة العربية في مختلف الجامعات الهندية، وحاز ميدالية تقديرية من رئيس جمهورية الهند لإسهامه في خدمة اللغة العربية. تولّى رئاسة تحرير مجلة ثقافة الهند الحكومية، ويعمل حالياً مستشاراً تعليمياً لدى الملحقية الثقافية السعودية في نيو دلهي. وله مؤلفات وترجمات في اللغتين العربية و الإنكليزية.



ثقافة الهند -في جوهرها- ثقافة تأليفية حيث تستمدّ قوامها من أفكار النظم المختلفة وتحتضن في مدارها المعتقدات والعادات والشعائر والمؤسّسات والفنون والديانات والفلسفات التي تنتمي إلى مختلف طبقات المجتمع الهندي في مراحل تطوّرها المختلفة، وتُعرف بسعيها الدؤوب لإيجاد الوحدة بين عناصرها التكوينية المتنوّعة، ولكن جهودها في أسوأ الأحوال أدتّ إلى الجمع الميكانيكي، وفي أحسنها نجحت، انطلاقاً من عناصرها المكوّنة، في تشكيل نظام عضوي.

بالنسبة إلى تعقيدات الحياة في الهند، فإنّ تاريخها يرجع إلى زمن قديم، ذلك لأن الهند كانت ولاتزال ملتقى حضارات متضاربة[1] منذ فجر التاريخ، فقد تدّفقت الجماعات النازحة والجيوش القاهرة المنتصرة عبر حدودها الشمالية الغربية في سلسلة متوالية غير متناهية تسبَّبت في دمار كبير شأن الدمار الذي تُسبِّبه فيضانات نهر النيل في مصر، ولكنها في الوقت نفسه جاءت برواسب قيّمة أسهمت في إثراء التربة العريقة، فنشأت منها ثقافات أكثر نشاطاً وترفاً من أيّ وقت

(1) كانت الهند مهداً للحضارة الهندوسية، ولكنها استقبلت الحضارات الأجنبية مثل الآرية والفارسية والتركية والعربية (المترجم).

مضى. وقامت هذه الدوافع الخارجية بدور مهم في تاريخ الهند. وفي الواقع يمكن أن يُنظر إلى عملية التنمية الثقافية هذه، بوصفها مزيجاً من ثلاثة خيوط[1] تكوّن في جملتها نمطاً مميَّزاً للثقافة.

لقد كان المجتمع الهندي مقسماً بشكل دائم إلى طبقتين مميزتين، وهما الطبقة العليا والطبقة الدنيا. وعلى الرغم من قلّة عدد أفراد[2] الطبقة الأولى، فإنّها تتميّز بما لديها من ديانات متقدمة وأفكار اجتماعية متفوّقة ومؤسّسات في درجة عالية من التطوّر. وتضمّ الطبقة الثانية السواد الأعظم من الناس الذين يشغلون حيّزاً أكبر في السلّم الثقافي. وفي حين توفّر الطبقة الأولى العنصر الفكري والأرستقراطي، توفّر الطبقة الثانية العنصر الشعبي في الثقافة الهندية.

شكّلت هاتان الطبقتان، عبر تفاعلاتهما، خيطين متميّزين في نمط المجتمع الهندي، في حين جاء الخيط الثالث نتيجة النفوذ الأجنبي الذي دخل هذه البلاد، بطرق سلمية أو قسرية وأسهم في صنع[3] نسيجها الاجتماعي. وتمّ تركيب هذه الخيوط الثلاثة وتطوّر الثقافات الجديدة على خطوطها الموروثة، وعلى أيدي عباقرة الأجيال المتتالية بشكل دائب بمر العصور التي يمكن تحديدها في التاريخ الهندي بسهولة.

---

(1) الخيوط الثلاثة هي الطبقة الأرستقراطية والطبقة الشعبية والطبقة الأجنبية (المترجم).

(2) الطبقة العليا هي طبقة البراهمة وعددهم قليل لأنّه لا يمكن لغيرهم أن يدخلوا في هذه الطبقة (المترجم).

(3) الأجانب جزء لازم من المجتمع الهندي (المترجم).

يمكن تقسيم التاريخ الهندي[1] إلى ثلاث حقب: الحقبة القديمة، وحقبة العصور الوسطى، والحقبة الحديثة. امتدّت الحقبة الأولى من العصور القديمة حتّى القرن الثامن الميلادي، وامتدّت الحقبة الثانية على مدى ألف سنة بعد القرن الثامن، أمّا الحقبة الثالثة فبدأت بحلول القرن التاسع عشر وما زالت مستمرَّةً إلى يومنا هذا.

كما يمكن تقسيم الحقبة القديمة إلى أربعة عصور: العصر الفيدي الذي انتهى في القرن السابع قبل الميلاد، والعصر البوذي الذي انتهى في القرن الثاني قبل الميلاد، والعصر الهندوسي المبكر الذي انتهى في منتصف القرن الثالث الميلادي، والعصر الهندوسي اللاحق الذي انتهى في القرن الثامن الميلادي. أمّا حقبة القرون الوسطى فيمكن تقسيمها إلى عصرين اثنين: عصر القرون الوسطى المبكر، ويمتدّ من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر الميلادي، ثمّ عصر القرون الوسطى ويمتدّ من القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر.

في الحقبة الأولى كانت الهند مسرحاً للقتال الدائم بين القبائل والعناصر المتصارعة، حيث حاولت كلّ مجموعة أن تفرض حضارتها على الأخرى، فواجه الآريون غير الآريين ودارت الحرب بينهم ليس لأجل السياسة والاقتصاد فقط، بل لأجل الدين والثقافة أيضاً. وإنّ الأدب الهندي من العصر الفيدي مرآة لهذا الصراع الاجتماعي، حيث يعكس مراحله المختلفة ـ(وهي ليست

(1) في تاريخ الهند ثلاثة أدوار كما ذكرها المؤلف (المترجم).

متتالية بالضرورة)[1]ـ فيعكس مرحلة ظهور الآريين التي شهدت المحاربين المنتصرين والكهنة مبتهجين بانتصارهم، يُنشدون أناشيد الفرح في مدح الآلهة عرفاناً لمنحهم إياهم النصر والازدهار والحياة الطويلة، كما يعكس عملية استيطانهم وانتشارهم في الهند الشمالية، حيث غلبت عليهم رصانة الفكر والشعور بالمسؤولية لإدارة الأراضي التي نزلوا بها حديثاً فلجأوا إلى ترتيل الترانيم التي تَجسَّد فيها تفكيرُهم في المشكلات الاجتماعية، وفي آيات الكون، وفي مصير البشر، وفي الآخرة من حيث الحقيقة النهائية. وفي الأخير يعكس الأدب الهندي اختلاط المنتصرين والمهزومين وذوبانهم في بوتقة الوحدة والانسجام، وهي المرحلة التي ينال فيها السحر والطقوس أهميّة إلى جانب مكانتهم في الفلسفة والتفكير في كتبهم المقدّسة.. مرحلة شهدت تطوّر المعتقدات الأرواحية وعبادة الأوثان، من جهة أولى، وشيوع النظريات الدقيقة عن نظام الكون ووحدة الوجود، من جهة ثانية.

ويصف كتاب ريج فيدا، وهو أحد كتب الهندوس المقدّسة (وبخاصة في الفصول من الفصل الثاني إلى الفصل العاشر) المرحلة الأولى التي تخصّ الحياة الدينية والاجتماعية لهؤلاء الآريين، في عهدهم الأول في منطقة شمال غرب الهند بين ضفاف نهري السند وساراسفاتي. وفي الفصلين الأول والعاشر من هذا الكتاب، وعنوانهما «ساما» و«ياجور»، يظهر الوضع الأكثر تقدماً

(1) نجد في الأدب ذكر هذه الصراعات ولكن ليس بالترتيب (المترجم).

للآريين، بينما يمثّـل فصلان آخران، تحت عنوان *أثارفا و براهمانا*، اكتمال دائرة العهد الفيدي، وذلك حينما تمّ احتلال الهند الشمالية على أيدي جانداك (سادانيرا) ودمْج السكان الأصليين في النظام الاجتماعي الفيدي.

انتهى العصر الفيدي في الفترة بين القرنين السادس والسابع قبل الميلاد وأعقبه عصر جديد شهدت فيه الثقافة الفيدية تطوّراً ضخماً وتوسّعاً شاملاً حتّى آلت إلى الزوال، وذلك بفعل قوّة دافعة نبعت أولاً من النزعة الداخلية التي أيّدت نفوذ كشاتريا (التجار) في المجتمع، وثانياً من التبادل الغامض والسريع للأفكار مع العالم الغربي. وكان القرن السادس من أكثر الحقب غرابة في تاريخ العالم، حيث انتقلت الأفكار من بلد إلى آخر، فأصبح وجودها ملموساً، من الصين البعيدة إلى مصر واليونان وروما، ولاسيّما مع الدور العظيم للثقافة في مدينة بابل، التي كانت مركزاً للتجارة العالمية وبيتاً للأفكار العالمية.

ومن نتائج هذه التأثيرات على الثقافة الفيدية انطلاق عصر جديد للعلوم والفلسفة والآراء غير التقليدية في الجانب الفكري، وللشعر والأدب والتفاني الديني في الجانب العاطفي، في حين كانت الديانة الفيدية الأساسية منظّمة وشائعة بين الناس.

خلال هذه الفترة بالذات، تمَّ تأليف الكتابين المقدّسين في الديانة الهندوسية، وهما **أبانيشاد وبهاكوات جيتا**، وإقامة مدارس الفلسفة كما كانت معروفة ومألوفة في ذلك الوقت، وتمّ كذلك

تأسيس الديانة البوذية والجينية والنظم الأخرى إلى جانب تنقيح الملاحم المعروفة، والنسخة الأصلية لبورانا، وترويج العناصر التعبّدية في عبادة الإلهَيْن (شيفا وفيشنو) وإيضاح الأوزان العروضية ودراسة أصول الكلمة (إتيمولوجيا) وقواعد الصرف والنحو وعلوم الفلك والرياضيات والطب، وفنون الحرب، وإيجاد علوم الإدارة والموسيقى والرسم والنحت والعمارة. وتتزامن بداية هذا العصر ونهايته تقريباً مع صعود *سيسوناجا* وسقوط سلالات *موريا* (600 ق.م. إلى 180 ق.م.).

وقبيل نهاية هذا العصر الرائع للتوسّع الإمبراطوري والأمجاد الثقافية، أصبح الأفق الشمالي الغربي مرّة أخرى ملبَّداً بالسحب السوداء المتمثلة في جحافل البرابرة والغزاة الغرباء. فقد احتشدت جماعات أنطيوخوس العظيم، وديمتريوس، وأبوقراطيس وميناندر، وبدأت تتكدّس على الحدود، أو تتوغّل في البلاد مجموعات الهمجيين من يويه شي وساكاس، وتنتشر في الممرّات، وتقيم مستوطنات في بلاد السند والبنجاب والسهول، قرب ماثورا، واحتلت شبه جزيرة سوراشترا. ومن الصعب تقدير دور هذه الأحداث في إطاحة دولة موريا، ولكنها تزامنت مع بداية العصر الجديد الذي استعادت الهندوسية فيه قوّتها. وكان هذا العصر عصر التحوّل والانتقال الذي تمَّ فيه إحياء اللغة السنسكريتية وتعليمها برعاية ملكية سامية، كما تمّ فيه إعادة تحرير الملاحم العظيمة، وتأليف المعارف الأسطورية الشعبية في كتب سمرتي وبورانا القديمة، وتبلورت مجموعة التكهنات الفلسفية

المتراخية تدريجياً في شكل أنظمة. وبدأت عبادة *فيشنو* و*شيفا* تغلب على عبادة الآلهة الأخرى في المناسبات الدينية، وتوسّعت الديانة البوذية في الصين، وآسيا الوسطى، وبلاد فارس. وعلى الرغم من أنّها انقسمت إلى مدرستَيْ *هينايانا* و*ماهايانا* والفروع التابعة لها، فإنّها بقيت سائدة في عالم الفنّ وكان لها تأثير ملْهِمٌ في صنع الأنصاب التذكارية في سانتشي وسارناث وأماراوات، وانقسمت الديانة الجينية التي انتشرت في أراضي غوجارات والتاميل، إلى مدرستَيْ *سيتام بارا* و *ديجام بارا*.

هذه الفترة التي بدأت العام 180 ق.م. وانتهت العام 180 الميلادي، كانت فترة التفوّق السياسي للسلالات البراهمة مثل *سونجا* و*كانيا* و*ساتا* و*فاهانا*. وأُسدل الستار على العهد الأخير، وسْط مشهدٍ من الفوضى المطلقة والاضطراب، وتلاشت قوّة حكم *ساتافاهانا*، وتلاشت الإمبراطورية التي بنتها أسرة كوشانا في الهند الغربية، وبدأت الفترة التالية في ظِل الارتباك الشديد المصحوب بالغزوات الأجنبية، من جهة الإقليم الشمالي الغربي؛ وهذا ما انعكس في العبارات المشوشة في بورانا بخصوص كلٍّ من *أبهيرا* و*غاردابهيلا* و*ساكا* و*باهليكا* و*يافانا* والسلالات الأجنبية الأخرى التي تُدعى خلفاء لسلالة *اندهارا*. وظلَّ تاريخ الهند لمدة مئة سنة تحت ظلام كثيف لم يتبدّد إلّا عندما طلعت شمس سلالة *جوبتا* في القرن الرابع. وشكّلت الفترة التالية الممتدة على أربعة قرون حقبةً مشرِقة للتقدّم والتطوّر بالنسبة إلى الثقافة الهندية.

أُحرزت إنجازاتٌ كبيرة في كلّ مجالٍ من مجالات الحياة الوطنية، وكذلك في مجال الدين تطوّرت الديانة الهندوسية تطوّراً كبيراً، ولاقت عبادة *شيفا* وفيشنو قبولاً أوسع من عبادة أيّ إله آخر، وبدأت العقيدة الشكتية تظهر، في مقابل انحسار التضحيات الفيدية، وتقلّصت الديانة البوذية والجينية إلى حدّ كبير. وفي مجال الأدب الديني الهندوسي تمّ إجراء التنقيح الأخير لملاحم مهابهاراتا (بشمول هاري وانشا) ورامايانا، وأُعيدت كتابة البورانا. أمّا في مجال الفلسفة، فقد تمّ تنظيم الـدرشانات الست وتصنيفها تماماً، وبدأت تظهر المدارس الفلسفية فيشنافا وشايفا (مذاهب بانكاراتا وسامهيتا وشايفا) ومدارس الطوائف الأخرى (تانتريكا) وغير التقليدية. وفي مجال الشعر تميّز هذا العصر بوجود كلّ من كاليداس، وداندين، وبانا، وبهارافي وغيرهم، وأمّا في النثر فتم تأليف بنج تانترا والقصص والحكايات الأخرى التي تعتبر مستودعاً للقصص العالمية.

وفي مجال العلوم، وضع آريا بهاتا وبراهماغوبتا وفاراها ميهيرا أساس علوم الفلك والرياضيات وطوّروها، وألّف فاكبهاتا مصنّفاً في الطب. وأمّا في فنون الرسم والنحت والهندسة المعمارية، فقد تمّ إنجاز أعمال أجانتا، وألورا، وباغ، وبادامي، وسارناث وغيرها من الأماكن في هذا العهد.

بعد زوال إمبراطورية هرش انتهى العهد الأخير من التاريخ القديم للهند، وبدأت الحقبة الجديدة التي يمكن أن نعتبرها بداية

العصور الوسطى في تاريخ الهند. وكان هناك تغيّر كبير من العصر القديم إلى العصور الوسطى. ومن الناحية السياسية، وضع هذا العهد حدّاً للإمبريالية التي قامت على أساس اتحاد متراخ لإمارات تحظى بالاستقلال عملياً وتعترف بسيادة قوّة سلطوية. وشهدت هذه الفترة بداية ظهور الخصوصيات الإقطاعية لقبائل راجبوت التي شنَّت حروباً متواصلة بعضها على البعض الآخر، ومهّدت الطريق للفتوحات الإسلامية. وفي مجال الدين، اختفت الديانة البوذية والجينية اختفاءً تاماً في الأراضي التي ولدت فيها، ونشأت الطائفية الهندوسية في جميع أنحاء الهند وتطوّرت مقابل القوّة المتزايدة للإسلام والمسلمين.

في مجال الفنّ شهد هذا العصر ظهور المدارس الهندوسية الإسلامية في العمارة والرسم؛ وفي مجال الأدب حدث انحطاط في تعليم اللغة السنسكريتية، وازداد الاهتمام باللغات المحلّية، بما فيها اللغة الأردية؛ وفي مجال العلوم تمّ إدخال نظريات العرب وآرائهم في الطب الهندوسي والرياضيات وعلم الفلك. وكان التغيّر في جميع شِعاب الحياة الاجتماعية في الهند هائلاً وكبيراً إلى حدّ أنّه يُعتبر بداية حقبة جديدة.

يمكن تقسيم هذه الحقبة إلى فترتين، تمتدّ كلّ واحدة منهما على خمسمئة سنة، الأولى من القرن الثامن إلى الثالث عشر للميلاد، والثانية من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر. ويمكن أن نعتبرهما العهد المبكّر والعهد المتأخّر، في سياق ترتيب العصور

الوسطى. وفي الفترة الأولى بدأ الإسلام يتوغّل في جنوب الهند سلميّاً، وفي السند والجزء الشمالي الغربي قسرياً وبالقوّة. وفي الفترة الثانية تحوَّل إلى قوّة مهيمنة عملياً في شبه الجزيرة الهندية برمّتها.

ومن أجل تتبع التغيُّرات التي طرأت على ثقافة الهند، بفعل نفوذ الإسلام، يبدو من الضروري، قبل كلّ شيء، أن نقدّم وصفاً لتلك الثقافة، على نحو ما كانت قبل دخول الإسلام إلى البلاد. لذا، سنقسم الثقافة إلى قسمين رئيسَيْن: الدين والفلسفة، أولاً، ثمّ الفنّ، ثانياً. وسنتعامل مع كلّ قسم على حدة، منذ دخول المسلمين إلى الهند حتّى سقوط الإمبراطورية المغولية في القرن الثامن عشر.

الثقافة الهندوسية

قبل دخول الإسلام الهند

لكي نفهم الظروف الدينية السائدة في الهند إبّان خضوعها للنفوذ الإسلامي، يبدو من الضروري أن نعتمد مبدأ التبسيط ونكتفي بالإشارة إلى الاتجاهات الرائدة في مجال الفكر والعبادة، إذ ليس مجدِياً أو ضرورياً أن نقدّم وصفاً شاملاً للحقائق الخاصة بجميع الطوائف والمذاهب، وللعلاقات والصراعات التي كانت قائمةً بينها، بتعقيداتها المحيِّرة للعقول. يتعامل الهندوس مع ديانتهم من وجهة نظر التحرّر (moksa)، ويعتمدون على ثلاث طرق لأجل تحقيق ذلك وهي: طريق العمل (كارما)، وطريق المعرفة (جنانا)، وطريق التفاني (بهاكتي). وتيسيراً للفهم سنذكر هذه المذاهب والطوائف تحت هذه العناوين الثلاثة.

لا بدّ أن نتذكر أن هذه الطرق الثلاث ليست مانعة بعضها لبعض، ولا توجد بينها عداوة، ففي واقع الأمر تعترف المذاهب كافة بقيمة هذه الطرق وتفرضها على أتباعها. ومما يجدر ذكره أن الأهميّة الدينية لطريق العمل كانت أكثر أهميّة من أيّ طريق آخر في الزمن القديم؛ أمّا أهميّة طريق المعرفة وطريق التفاني فقد ازدادت

في وقت لاحق. وهذه الطرق الثلاث وُجِدت جنباً إلى جنب. وفي حين تضاءل نفوذ الطريقين الأوَّلين ازداد طريق التفاني (بهاكتي) نفوذاً وتأثيراً.

أمّا طريق العمل فهو الطريق الذي وضع الفيدا أساسه، وتمّ تطويره وتنظيمه في مناهج براهمانا وكالباسوترا وكارما ميامسا، وذاع صيته بعد تأليف دهرم شاسترا (علوم الشريعة) ومهابهارتا وبورانا. فما هو الأساس الفلسفي لطريق العمل هذا؟

بصرف النظر عمّا يحويه الفكر الفيدي من طبقات تاريخية، فهو في شكله الناضج نظام فلسفي ديني شامل، ينطوي على عظيم واحد قائم بذاته كحقيقة ناصعة، ويتصوّر بأنّه الأحد[1](Ekam)، الشخص الكوني (Purusa)، الخالق (Visvakarman[2]، Prajapati[3])، المطلق (Tad[4])، وبراهمانا (Brahmana) المتعالي والحاضر[5]، والعليم[6]، والحافظ للقانون[7] والضابط لنظام الفلك[8]. وهو الأب[9]، والرازق

(1) Rg-Veda (Wilson's Translation) I, 164, 46; VIII, 58, 2 Balakhilya.

(2) Ibid., X, 81, 82.

(3) Ibid., X, 121.

(4) Ibid., X, 129.

(5) Ibid., I, 164, 45; X, 90,3 and 4.

(6) Ibid., I, 25, Macdonell: History of Sanskirit Literature, p.201. Bloomfield: The Religion of Veda, p. 123.

(7) Rg-Veda II, 28, 5; Bloomfield: The Religion of Veda, p. 124.

(8) Rg-Veda I, 105, 12; I, 164, II.

(9) Ibid., X, 82, 3.

والداعم للكون[1]، ومحقّق لرغبات الناس. «وهو واحد وربٌّ كلّ ما هو ثابت وما هو متحرّك، وهو يمشي، ويطير، وهذا خلقه المتعدّد الأشكال»[2].

وأمّا كيفية خلق هذا العالم، فنجد في الأدب الفيدي بيانات عدّة في هذا الصدد؛ ففي بعض الأحيان يُتصوّر بأن الكون هو ثمرة إنتاج ميكانيكي[3]، وكأنّها تمّ قياس الكون ونشره بذلك الاعتبار، وله أساس وسند وإطار. وفي أحيان أخرى يُتصوّر بأن الكون ثمرة للتضحية، حيث يصبح «بروسا» ضحية، فيتمّ خلْقُ العناصر المماثلة لهذا الكون من أجزاء شخصه[4]. وإذا نظرنا في الخلق نظرة فلسفية، وجدنا أنّه عملية تطوير الموجود من غير الموجود[5].

في البداية كان الشيء واللاشيء كلاهما غير موجود، وكان هناك فراغ مظلم يشعر فيه ذلك الشخص الأحد بالهدوء والسكينة. ثمّ ظهرت في نفسه رغبة ربطت بين الوجود والعدم، وصارت سبباً لخلق الكون بأسره. ولكن البيان الذي ذاع صيته واشتهر، فهو أن الخالق خلق المياه التي طفت عليها البيضة الذهبية، ثمّ دخلها وولد منها في شكل براهما الذي كان هو المخلوق الأول بين المخلوقات، ثمّ خلق براهما الآلهة، والجنّة، والأرض، والسماء، والشمس، والقمر، والكون، والإنسان.

(1) Ibid., 82.

(2) Frazer: Literary History of India, p. 57.

(3) Rg-Veda X, 12.

(4) Ibid., X, 90.

(5) Ibid., X, 129.

وإنّ نشأة الكون هذه لتبدي نزعة وحدة الوجود بصراحة، لأن الخلق يعني التحوّل من المبدأ الأول في الكون، أو لزوم ما كان متعالياً، أو مظهراً من المظاهر المبهمة. ولكن في داخل وحدة الوجود يستتر مبدأ الشخصية، لأن الكون نتيجة الرغبة، والخلق هو تأثير الإرادة.

هذا في الواقع أهمّ المفاهيم من وجهة نظر طريق العمل؛ فالكون هو مسرح إرادة الله، وكلّ شيء، حياً كان أم غير حيّ، يتحرك بأمر الله الأبدي، وكلّ عمل وكلّ حركة مربوطة بسلسلة واحدة من القانون. وليست الظواهر الطبيعية (مثل الليل والنهار، والشمس والقمر، والأنهار والمحيطات) والآلهة (مثل *أغني وسوما وبرهاسبتي وإندراأديتي وفارونا*) فقط تحت سطوة القانون، ولكن أعمال العبادة ـ الطقوس والتضحيات ـ التي يقدّمها الإنسان للآلهة أيضاً خاضعة للقانون الكامل الشامل للحكم الإلهي. حتّى أن قوّة الآلهة تفقد أهميّتها أمام ذلك القانون[1].

والتضحية هي رمز لهذا النظام العالمي، بل هي مصدر قوّة ربّ العالمين، لأنّه حينما يستخدم تلك القوّة في الخلق، يقوم الآلهة بتجديد قوته الإبداعية بالتضحية، وهذه التضحية هي التي يُظهر بها الآلهة نشاطهم في شكل المطر والعاصفة وطلوع الشمس. وهكذا فإنّ التضحية هي الأداة التي تتحقّق بها إرادة الله، وإنّ الإنسان هو خلق الله الذي يعتمد على إرادته، ويسعى لفهم تلك

(1) Bergaigne: La Religion Vedique, Chapitre III.

الإرادة وشرحها. وبطبيعة الحال، يصوغ الإنسان أعماله محاكاةً للآلهة. ولذا فإنّ التضحية وسيلة لتحقيق الرخاء هنا في الدنيا، والنعيم في الآخرة[1].

إنّ طريق النعيم الأبدي هو طريق العمل، وهو يعني التضحية التي تؤدَّى بالإيمان المصحوب بالدعاء. والتضحيات أنواع عدّة، فمنها إلزامية نظامية (نيتيا) ومنها إلزامية غير نظامية (نايميتيكا)، ومنها اختيارية (كاميا). ثمّ هناك تضحيات عظيمة وهي التي غدت، في العصور المتأخرة، مهجورة إلى حدّ كبير، وتضحيات منزلية (جرهيا) والتي لا تزال تقوم بدور مهمّ وكبير في حياة الفرد. أمّا التضحيات الفيدية فتتطلّب قرابين الحيوانات وكذلك قرابين الفواكه والحليب وكعك الأرز. ولم تلبث الحيوانات أن غابت من الطقوس الدينية واختفت، فكان أتباع سمرتي لا يقدّمون إلّا تضحيات غير دموية فقط.

بيد أن التضحية، على الرغم من كونها رمزاً للقانون الكوني، وبالتالي مؤثرة في تحقيق الأهداف المنشودة، لا تمثّل العمل الإنساني بالجملة. لذا فقد تمّ تخطيط الحياة البشرية وتحديد مكانة الإنسان في المجتمع، ووضع القواعد لحكم كلّ جزء من أجزاء الحياة ذات الأدوار الأربعة (Asrama) وللمجتمع ذي التصنيفات الأربعة (Varna)، بحيث أصبحت ديمومة هذه الواجبات جزءاً أساسياً لطريق العمل ودينه (Varna-srama dharma).

(1) Oltramare: L'histoire des Idées théosophiques dans l'Inde, Chapitre II.

ونرى تطوّر هذا المفهوم بشكل آخر في كتاب بهاكوات جيتا الذي يعلّمنا أن الخلاص يمكن تحقيقه عن طريق العمل ويفسّر العمل بأنّه أداء الواجبات، من دون ربطه بثماره.

وهكذا كان ذلك أساساً تفكيرياً لطريقة العمل ولكنه في التطبيق العام يعني، تقريباً، تقديم القرابين للآلهة ومراعاة الطقوس المَحلّية العادية. ومما يُذكر في كتب الفيدا أنّ الآلهة كانت المخلوقات الأولى التي خلقها الخالق. وكانت هذه الآلهة تمثل قوّات طبيعية شبه إنسانية، ونادراً ما تتميّز وظائف بعضها عن وظائف بعضها الآخر، ولذلك كانت تلك الآلهة يذوب بعضها بسهولة في بعضها الآخر؛ «وإنّهم يسمّونه (الإله) *إندرا، وميترا، وفارونا، وأجنى*، وإنّه المخلوق السماوي ذو الأجنحة (Garutman)[1]»[2].

ولكن «الآلهة» تحوّلت في وقت لاحق إلى شخصيات أكثر دقة وتميُّزاً. وكانت أهميّة هذه الآلهة القديمة وأعدادها قد تغيّرت قبيل دخول المسلمين الهند، فكان معظمها قد اختفى من المعابد الشعبية، بينما تضاءلت أهميّة الآلهة الأخرى وظهرت آلهة جديدة إلى حيّز الوجود، ونالت قبولاً واسعاً. وبوصفها كائنات ذات مرتبة عالية قامت الآلهة بدورٍ مهمّ في الكون وفي حياة الإنسان. وكان الناس يسترضونها بالصلوات وتقديم القرابين ويخفّفون من غضبها وسخطها عن طريق الطقوس المناسبة والتوبة، وكانت لكلّ الآلهة

(1) Frazer: Literary History of India, p. 57.

(2) للإله أسماء مختلفة وهي في الحقيقة صفاته، وجسّدوا هذه الصفات فعبدوها (المترجم).

مجموعة من العُبّاد والمصلّين، فتفرّق الناس إلى طوائف بسبب هؤلاء الآلهة. ومن الضروري دراسة الشعبية والقوّة النسبية للمذاهب التي كانت سائدة في الهند في تلك الأيام من أجل فهْمِ التحوّلات التي حدثت في الأزمنة اللاحقة المتتالية.

وكانت المعابد الفيدية مأهولة بالآلهة التي عاشت في السماوات أو في الجو أو على الأرض. وكان الناس يعتقدون أن عددهم يبلغ ثلاثة وثلاثين. ولكن الآلهة التي استحقّت أكبر عدد من التراتيل كانت *إندرا، وأجنى، وسوما*. وكان *فارونا* إلهاً يقدَّر ويبجَّل أكثر من غيره، وكان (الإله) *براجاباتي* ربّ المخلوقات، وأمّا *فيشنو* *ورودرا* - *شيفا* فلم يُبالِ بهما إلّا قليل من الناس. وفي الأساطير الملحمية القديمة ترأس براهما الآلهة الأخرى لكونه الخالق والسلف الرحيم للجميع، بينما كان الناس في معظم الأحيان يذكرون *أجنى، وياما، وفارونا، وكوبرا وإندرا*، وفي وقت لاحق احتلّ *شيفا* *وفيشنو* منزلة رفيعة، وانضمّا إلى *براهما*، وبذلك تمّ تشكيل الثالوث العظيم.

وفي ما يتعلّق بالقرنين السابع والثامن للميلاد، توجد هناك أدلّة معاصرة كثيرة تُظهِر كيفية العبادة لدى الشعب الهندوسي، ومنها كتب الرحلات للرحّالة الصينيين، والمسرحيات السنسكريتية، والنقوش والقطع النقدية للملوك الهنود، وبيانات الكتّاب العرب. وهذه الأدلة تفيدنا بأنّه في الوقت الذي كانت فيه الديانات غير الفيدية والبوذية والجينية في طور الاضمحلال، تغيَّرت الديانة الفيدية القديمة إلى حدّ كبير. وكانت عبادة *شيفا* هي الديانة السائدة

في الهند، وازدادت أهمّية عبادة *شاكتي* ونال *فيشنو* وغيره من الآلهة نصيبهم من الإجلال والتقدير حسب مراتبهم في قائمة الآلهة.

وفي حكايات فاهين[1]، الرحّالة الصيني، نجد أنّه عندما جاء إلى الهند لغرض السياحة في القرن الخامس، كانت البوذية (*هينايانا*) شائعة في الجزء الشمالي الغربي من البلاد، وذلك من كابول وخوتان إلى ماثورا. أمّا المنطقة الوسطى في البلاد، فكانت البوذية والهندوسية تذوبان فيها بسرعة. وكانت هناك ستٌّ وتسعون طائفة مارقة معترفة بحقيقة المظاهر المادية، وكانت البوذية تؤمن بمبادئ *ماهايانا*، وتحوّلت المنطقة القديمة التي كانت مهداً للديانة البوذية إلى صحراء، حيث صارت المعابد والديار البوذية أنقاضاً، ولم يكن هناك كهنة في المدن العريقة مثل سرافاستي، كبيل، وستو، كوسي، نجر، ويشالي، باتلي، بوترا، أوكيا، وأصبحت الأرض قاحلة فغادرها السكان، وكانت الطرق تعجُّ بالوحوش والحيوانات البرية، وكان الخراب يسود كلّ مكان، ولكن المنطقة الشرقية بين كامبا وتمراليبتي ظلّت تشهد ازدهار الديانة البوذية.

وعندما زار تشيونتسانغ (الصيني) الهند، بعد مائتي سنة، وجد أن الديانة الهندوسية كانت راسخة الجذور إلى جانب الديانة البوذية، وأن المناطق الشمالية الغربية لم تعد مركزاً للديانة المزدهرة. وكانت *ماهايانا* قد حلَّت محلّ *هنايانا* في كلّ مكان أمثال لمغان، وقندهار، وأديان، وكشمير، وبنجابٍ، وماثورا. والأهمّ من ذلك أن معابد ديو والكهنة البراهمة ظلّت تضارع المعابد والديار

(1) Beal: The Buddhist Records of the Western World, Vol. I, p. xlviii.

البوذية عدداً وأهميّة. وشاهد تشيونتسانغ الوضع نفسه في كلّ مكان زاره، سواء في وسط البلاد أم في شرقها أم في جنوبها. وكان هرش وردهان، إمبراطور شمال الهند، يحترم الديانتين احتراماً متساوياً، وكان محايداً وغير منحاز إلى أيّ منهما في المهرجان الكبير في سهول براياغ عن طريق بناء تماثيل *بوذا* و*سوريا* (إله الشمس) و*مهيشوار*، وعبادتها.

كما نجد في حكايات هيون تسيانغ إشارات كثيرة إلى شيوع عبادة *شيفا*، وبخاصة في شكل باشوبوتا. وفي وادي سوات كان نهر *شيفا* قد ألحق الضرر بالمحاصيل[1] والحبوب. وكان هناك تمثال *مهيشورا* زوج *بهيما* في منطقة صعيد الشمال الشرقي من بالوشا، ومعبد للعباد الذين يطلون أجسادهم بالرماد[2]. وفي مكران كان هناك مئات المعابد، ويعود بعضها إلى أتباع فرقة باشوباتا. وكان في المدينة معبد كبير سُمّيَ باسم *مهيشورا* الذي كانت جماعة باشوباتا[3] تحترمه وتجلّه. وكانت في منطقة فالانا (بلوشستان) معابد *ديفا* وهي تنتمي إلى الجماعة نفسها[4]، ولم يكن الناس في ماهيشواربورا (شرقي السند) على الديانة البوذية، بل كانت معظم المعابد هناك لجماعة *باشوباتا* أيضاً[5]. وكان في أوتيان بوشيلو (منطقة تابعة للسند) معبد عظيم *لمهيشورا* وعدد كبير من أتباع باشوباتا[6]، وكذلك كانت في

(1) Watters: Yuan-Chwang, Vol. I, pp. 229-230.

(2) Ibid., p. 221.

(3) Watters: Yauan-Chwang, Vol. II, p. 257.

(4) Ibid., p. 262.

(5) Beal: Buddhist Records of the Western World, Vol. II, p. 271.

(6) Ibid., p. 276.

منطقة خوتان جماعة *باشوباتا*، وقد استخدم أمير من أمراء الصين مهندساً من جماعة *باشوباتا* لأجل وضع الأساس لعاصمته[1]. وفي كشمير اقتلعت جماعة كريتيا الديانة البوذية وأسّست طريقة الجماعة المتفتحة (ربّما الديانة الشيفية[2])، وكان في بلاد البنجاب، من نهر السند إلى نهر ستلج، عدد كبير من أصحاب الجماعة المتفتحة، وكان جميع رجال هذه الجماعة في جالندهر ممن ينتمون إلى جماعة *باشوباتا* (رمادية)[3]. وكانت في أهيشاتر (منطقة رام نغر) فرق تقدّم الأضاحي *لإيشور* (الإله) تنتمي إلى جماعة الرماديين (*باشوباتا*)[4]. وكانت في كبيث (التي تسمّى حالياً سنكيش) معابد حيث كان الناس يعظّمون مهيشورا ويقدّمون له القرابين[5]. وفي قنوج كان معبد عظيم ينتمي إلى مهيشورا[6]، وكان في بنارس أكثر من مئة معبد وأكثر من عشرة آلاف من أتباع الطوائف، وغالبيتهم من أتباع *شيفا* (تو-تسو-تساي) وكان بعضهم يقصّ شعره، والبعض الآخر يجعل منه ضفائر فوق الرأس، وكانوا يغطّون أجسادهم بالرماد، ظنّاً منهم بأن هذه الممارسات تساعدهم في سعيهم للهروب من دائرة الولادة والموت[7]. وكان هناك تمثال نحاسي *لمهيشورا* يبلغ ارتفاعه حوالى مئة قدم «ويبدو مظهره خطيراً ومهيباً، وكأنّه في الحقيقة كائن حيّ»[8].

(1) Watters: Yun-Chwang, Vol. II, p. 296.

(2) Beal: Op. cit., Vol. I, pp. 156-158.

(3) Ibid., pp. 156-158.

(4) Ibid., p. 200.

(5) Ibid., p. 202.

(6) Watters: Op. cit., Vol. I, p. 352.

(7) Watters: Op. cit. , Vol. II, p. 47.

(8) Beal: Op. cit., Vol. II, p. 45.

وكان في كبيل ويستو معبد *إيشواراديو*[1]، وكان على شواطئ نهر الغانج عبر أيودهيا قراصنة يعبدون *دورغا* (إله) ويقدّمون القرابين في شكل أضاحي بشرية[2]. وفي البنغال اضطهد شاشانك البوذيين، وكان من عبّاد *شيفا*. وفي جامعة نالنده قام هيون تسينج بالمناظرة مع أتباع *بهوتا* الذين كانوا يغطّون أجسادهم بالرماد[3] ومع أتباع *كاباليك* الذين كانوا يشدّون حول رؤوسهم عقوداً من العظام[4]. ووجِدت على الساحل الشرقي فرق هندوسية. وكانت عبادة *شيفا* ذائعة في مناطق بهراماكيري ودهناكتاك[5]، وكان في جبال بوتالاك في شرق ملايو معبد لعبادة *شيفا*[6]، وفي غربي الهند كانت مالوه معروفة في مجال الثقافة والتعليم، وكانت هناك مئات المعابد لعبادة ديو. وأغلب الفرق الهندوسية هناك كانت على طريقة باشوبات[7] وحتّى في بلاد فارس وأفغانستان وآسيا الوسطى كانت جماعات باشوبات موجودة جنباً إلى جنب مع البوذيين، وكانوا يؤدّون شعائرهم في معابدهم[8].

وتؤكّد الأدلة الأدبية ما ذكره هيون تسينج. ويذكر شودرك غلبة البوذية في كتابه مرتشكتيك ولكنه لا يتغافل عن ذكر عبادة

(1) Watters: Op. cit., Vol. II, p. 13.
(2) Beal: Life of Hiuen-Tsiang, p. 86.
(3) Ibid., p. 161.
(4) Ibid., p. 161.
(5) Beal: Op. cit., Vol. II, p. 214; Beal: Vol. II, p. 224, note.
(6) Ibid., p. 233.
(7) Watters: Op. cit., Vol. II, p. 242; Beal: Vol. II, p. 261.
(8) Beal: Op. cit., Vol. II, p. 277.

شيفا، لأن نانذي حينما يتذرّع لأجل الحصول على البركة يدعو *نيل كانث (شيفا)* الذي تحيط برقبته الزرقاء أذرع غوري المتألقة مثل البرق[1]. أمّا كاليداس، في السطور البدائية لكتابه ركهو فومش، فهو يُبدي تقديره واحترامه *لباروتي وبرميشوار*[2]. كما إنّ كتاب هرش جريت الذي ألّفه بان مليءٌ بالاستعارات التي تشير إلى *شيفا*، فهو يشير حيناً إلى الفم المتثائب الشاسع لمهابيرو، وإلى قصعة الشحّاذين *لشيفا* التي صُنعت من جمجمة *برهما*، حيناً آخر[3]، ويشير أيضاً إلى مختلف فِرق أتباع *مها باشوبات*[4]. ويدلّ الاهتمام الزائد الذي لقيه *شيفا* في كدمباري على أن عبادة *شيفا* كانت سائدة وذائعة في تلك الأيام[5]، ويزعم الناس أن بلاد أوجين هي من صنع مهاكال. ويظهر بهوبهوتي في كتابه مالتي مدهو أن مالتي قد زارت معبد شمكر[6]، وكانت عبادة *شيفا* ذائعة في غربي الهند، وكانت هناك مزارات عظيمة للينغا في بلاد منداتا وأوجين وناسك وأيلورا وناج ناث وشرق مدينة أحمد نغر، وفي منطقة مجرى نهر بهيما، وقد لوحظت طقوس دموية في منداتا في القرن الثاني عشر الميلادي[7].

وعلى الرغم من أنّه يصعب أن نثق بالأدلة التي تقدّمها بورانا، لعدم وجود تسلسل زمني ثابت لتاريخ الحوادث المذكورة فيه،

(1) Wilson: The Hindu Drama, Mrcchakatika.

(2) Kalidas: Raghuvamsa.

(3) Cowell and Thomas: Bana's Harsa Carita, pp. 259- 260.

(4) J. Vidyasagara Bhattacharya: Harsa Carita, p. 204.

(5) Ridding: Bana's Kadambari, p. xvii.

(6) Bhavabhuti:Malati Madhava, Act III.

(7) Pargiter: Introduction to Markandeya Purana.

فإنّ المنزلة الكبيرة والمهمّة التي شغلها *شيفا* في مهابهارتا وبورانا، تدلّ دلالة واضحة على أن هذه الفرقة الدينية كانت قد نالت شهرة كبيرة وقبولاً عاماً أكسبَها الاعتراف في النظام البرهمي. وليس من المستبعد أن يكون انضمام *شيفا* إلى الثالوث الهندوسي قد جاء بعد انضمام فيشنو إليه. وقد ظهرت الطبعة الفيشنوية المنقّحة للملحمة والبورانا قبل تأثيرات *شيفا* فيها، ومع ذلك ليس هناك شكّ في أن عبادة *شيفا* كانت رائجة جنباً إلى جنب مع عبادة فيشنو، وأن الأول حظِي بشعبية تفوق الشعبية التي حظِيَ بها الثاني في عهد جوبتا.

وتشير عملات عهد ملوك كوشان ونقوش السلالات الحاكمة المختلفة إلى النتيجة نفسها[1]، وقد حصل العرب الذين وطأوا بأقدامهم المناطق الساحلية في ولاية غجرات، وخليج كهمبات، وسواحل مالابار، في القرنين السابع والثامن على المعلومات الخاصة بالفرق الهندوسية المختلفة من كتبهم الدينية التي دوّنوها في القرن التاسع والقرون التالية. وهذه الإشارات تلقي ضوءاً مفيداً وممتعاً على الديانات الهندية وطقوسها الاجتماعية. وبطبيعة الحال انتبه العرب إلى ما بدا غريباً وعجيباً في نظرهم، ولكنه كان من الأمور العادية الشائعة في البلاد. على سبيل المثال، يذكر سليمان[2] الزُّهّاد

(1) Rapson: Indian Coins, Kusanas, p. 16.

(2) M. Reinaud, Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine dans le IXe siècle de l'ère chrétienne. (1845), Vol. I, p. 50. والكتاب مطبوع في العام 1811، ويتضمّن النصّ العربي مرفَقاً بترجمة فرنسية مع شروحات وحواشٍ إضافية. ثمّ أعيدت طباعته مرّة أخرى في العام 1845. وهو يقع في جزأين.

الذين كانوا يجوبون الجبال والغابات، ويتّخذون من النبات والثمار غذاء لهم منقطعين عن بقية العالم، من دون التواصل معه إلّا نادراً، كما يذكُر فريقاً آخر من النسّاك الذين كانوا يرتدون جلود النمور ويروّضون أبدانهم بالرياضة الشديدة القساوة. وقد رأى أبو زيد الحسن الصيرفي النسّاك المتجوّلين الذين لبسوا حول أعناقهم حبلاً مشدوداً تتدلّى منه جمجمة بشرية يأكلون فيها طعامهم[1]، ولا شكّ في أنّه يشير هنا إلى رجال كاباليك الذين كانوا ينتسبون إلى فرقة من أتباع *شيفا*. وقد نقل أبو الفرج محمد بن إسحق النديم، صاحب المؤلف الشهير كتاب **الفهرست**، بياناً حول الفرق الهندوسية، من مقالةٍ كُتِبت في سنة 863م (ولعلّ كاتبها هو الكندي) وتمّ الحصول على المعلومات الواردة فيها من قبل مبعوث أُرسِل إلى الهند بأمر من يحيى بن خالد البرمكي، فيذكر ابن النديم فرقة مهاكال، ويُسهِب في حديثه عن صنم *شيفا* (لعلّه كان في معبد أوجين)[2]. ويتحدّث الشهرستاني (1086 - 1153م) في كتابه **الملل والنحل** عن رجال باشوبات الذين كان رسولهم ملكاً روحانياً في شكل بشريّ راكباً الثور، وكان على رأسه تاج مكلّل بالجماجم البشرية وكان حول عنقه عقدٌ مصنوع من الأصداف البحرية وفي إحدى يديه قحف للرأس، وفي الأخرى رمحٌ ثلاثي الشعب. ويتحدّث الشهرستاني كذلك عن صنمَيْ *مهاكال وشيفا*[3].

(1) Ibid., p. 50.

(2) Ferrand: Relations de voyages et textes géographiques Arabes.

(3) Rehatsek: Early Moslem Accounts of the Hindu Religion, Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, No. 36, Vol. XIV, p. 29.

وهكذا يبدو أن عبادة *شيفا* كانت شائعة في معظم أنحاء الهند في القرنين السابع والثامن. ولكن كانت هناك آلهة أخرى أيضاً يعبدها الناس، ولو على نطاق أصغر، مقارنة بعبادة *شيفا*. وكان *فيشنو* هو الأهمّ بين تلك الآلهة. أمّا هيون تسينغ الذي يتحدّث على وجه العموم عن معابد ديو وعن الفرق الهندوسية، من دون ذكر تفاصيلها، إلّا في الحالات التي تتعلّق *بشيفا* وأتباعه، فقد شاهد معبد *فيشنو* في نواديوكل[1] (قرب منطقة قنوج) وهو يتحدّث عنه وعن معبد *ناراين ديوفي مهاسار* (مسار قرب آره).

أمّا بيانات المسلمين الأوليّة حول الفرق الهندوسية التي ليست من أتباع *شيفا*، فتتّسِم بالغموض والإبهام إلى حدّ أننا لا نستطيع أن نستنتج أيّ معلومات موثوق بها حول ديانة *فيشنو*. غير أن الشهرستاني يتحدّث في بعض الأحيان عن باسويه ويسميّه «هاربروكر» باسوويا أيّ أتباع *فيشنو*، ولكن الوصف الذي ذكره الشهرستاني لا ينطبق على أتباع *فيشنو*.

وفي الآداب الهندوسية لذلك العصر نطّلع على أوضاع مماثلة، فيذكر بانا كلّاً من بهاغوت غيتا وبانكاراتراس في كتابه هارسا كاريتا، كما يذكر أتباع كرشنا في كتابه الآخر كادمبري. ويتحدّث مايورا عن مخالب نرسيمها وعن هيبة *كرشنا*. أمّا الملاحم فهي مليئة بذكر تقديس الناس *لفيشنو*، وقد تمَّ إهداء بعض مؤلّفات بورانا له، ولكننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن مذهب *فيشنو* كان

(1) Watters: Yauan – Chawang, Vol. I, pp. 352-353.

سائداً بشكل عام. وبورانا هي تعبير عن آراء الأرستقراطية الثقافية، وعلماء البلاط الملكي أو أفكار الشعب عامة، والأصعب من ذلك الوصول إلى أيّ نتيجة عن وجود هذه المذاهب في مختلف مناطق البلاد. ويبدو أن هذه الشهادة من حيث المجموع الكلّي تشير إلى أن الهند الشمالية في القرنين السابع والثامن لم تكن تتبع *فيشنوبل*، بل كانت تتبع *شيفا*، وذلك على الرغم من أن الوضع النسبي للمذهبين في العهود التالية، في زمن البيروني، كان قد تبدّل وأضحى معكوساً. وإضافة إلى أتباع *شيفا* وفيشنو كانت هناك فرق تتبع شكتي، *وشوريا، وكاندر، وبراهما، وإندرا، وأغني، وسكند، وغانيش، ويام وكوبير* من الآلهة.

ويذكر هيون تسينج في مذكّرات رحلته، وبان في مؤلفاته هرش كريت[1] وكندي شتك[2]، ومايور في قصائده[3] يذكرون جميعاً عبادة الإله شكتي بأشكالها المختلفة. وتحوي ملحمة مهابهاراتا ترنيمات قدّمت في حضرة الإلهة *دورغا*[4]. ولعلّ رجال تنترا، وهم من أتباع هذه الآلهة، قد اتخذوا شكلهم الحالي في القرن السادس[5]. وأمّا مذهب *الأمهات* (Matrka)، فكان متقارباً مع مذهب شكتي وكان ذائعاً ومنتشراً على نطاق واسع.

---

(1) Cowell and Thomas: pp. 232- 259.

(2) Quackenobs: Candi-Sataka.

(3) Ibid., Mayura Sataka, p. 231.

(4) Mahabharata: Bhisma Parvan, Chapter 23, Virata Parvan, Chap. 6 (P. C. Ray's Translation).

(5) Genden: E. R. E. Tantras.

ويبدو أن مذهب *ساور* كان قد انتشر في تلك الفترة أيضاً. وكان في ملتان معبد عظيم زاره كلّ من هيون تسينغ وابن حوقل والأصطخري، ووصفوه وتحدّثوا عنه، وقد جاء في كتاب الفهرست ذكر عبّاد *سوما* الذين كانوا يحملون معهم تمثال *سوما* على عربة تجرّها أربعة خيول وهو قابض على حجر ذي لون ناري. وقد ذكر الشهرستاني أيضاً ما يشبه ذلك في بيانه[1]، ويذكر مايورا في كتابه سوريا شتك[2] (أي الإله الشمس) ويعتبره الإله الأعلى، ويماثله مع *براهما وشيفا وفيشنو ويام وكوبير*. ولم يكن *سوريا* عند *مايورا* مجرّد إله والمسبّب الأصلي بل كان قريباً وصديقاً كريماً ومعلّماً وأباً. ويصدر وراهامهير[3] الأوامر لأجل إنشاء تماثيل ومعابد الشمس وتقديسها، ويعتبر هرش وردهن (الملك الهندوسي) نفسه برماديتا بهكت، أيّ واحداً من عظام المتعبّدين للشمس[4].

ولا تدعو الضرورة لنتحدّث بالتفصيل عن عبّاد الآلهة مثل *غانبتي* أو *غنيش* أو *سكاند* أو *كارتيكي* أو *تشاندر* وغيرها من الآلهة والآلهات.

وكان أتباع طريق العمل (كارما مارك) موجودين في جميع الطوائف وبين عبّاد جميع الآلهة. وكانت عبادتهم تشمل تقديم الصلوات للآلهة أمام تمثالها في البيت أو في المعبد، والقيام بطقوس

---

(1) Rehatsek: Early Moslem Accounts.

(2) Quackenbos: Mayura Sataka.

(3) Varahamihira: Translated by Kern.

(4) V. A. Smith: Gupta Coinage, J.R.A.S. 1889, p. 1.

معيّنة إمّا فردياً وإمّا جماعياً، وتقديم القرابين التي نادراً ما تكون بشريّة، وفي بعض الحالات دمويّة، ولكن في معظم الأحيان كانت هذه التضحيات والقرابين تتكوّن من الذرة والحليب والفواكه. وكان الصيام والحجّ والصدقة والكفّارة وأعمال الزهد والتقشّف أنواعاً من الأعمال الصالحة التي حظيت بالقبول لدى الآلهة. وكان طريق العمل طريق الواجبات القانونية والاحتفالية الثابتة، وهو يؤدّي إلى الازدهار في هذه الحياة الدنيا، وإلى النعيم في الآخرة.

أمّا الطريق الثاني لتحقيق الخلاص فهو طريق المعرفة (جنان - مارج) وقد شدّد *فيدا وبراهمنا* على قيمة العمل. ولكن عندما نشأت نظريات تناسخ الأرواح ومبدأ العمل (كرمان) وتطوّرت، أصبح من الواضح للعقلاء والمفكّرين الهندوس أن التفاني في العمل لا يمكن أن يؤدّي إلى الخلاص والحرية.

وأصبح من الضروري أن يتمّ اكتشاف بعض الوسائل الأخرى لكسر سلسلة جامدة من السبب والنتيجة، لوضع حدّ للتأثير القوي للعمل القديم الذي لا يُمحى بسهولة عادةً، ولزم كذلك أن يتمّ البحث في طبيعة العمل والاستفسار عنها، وعن القانون الكائن وراء اكتماله وانتهائه. وقد بدأ هذا النوع من الاستفسار والبحث مبكراً على يد النسّاك الذين كانوا يجوبون في الغابات بعيدين عن القرى والذين تجسّدت تكهّناتهم الجريئة في أوبانيشد. وسرعان ما وجد قبولاً في البلاد التي يسميّها جريرسن «*البلاد الخارجة من آرياورت*» أيّ لدى الشعوب التي كانت تقطن في المناطق الواقعة

جنوب غرب البلاد الوسطى وشرقها، وهم الآريون الفيديون أمثال الكشتريين والآخرين من غير البراهمة. وقد أدَّت المناقشات الدقيقة والجادَّة حول أصل الكون ومصير البشرية، وطبيعة الحقيقة المطلقة وعلاقتها بالفرد، والخير والشرّ، ونفسيّة السلوك البشري، ووسائل النجاة، إلى نشأة عدد من النُظُم الفلسفية الدينية، أو بحسب تعبير أولترامار (Oltramare) النُظُم الدينفلسفية (Theosophic) مثل *سانكيا، ويوغا، وفيدنتا، وبودها، وجينا، وشيفا، وفيشنو، وتلنتر، ولوكايوت*، وغيرها من الديانات.

وعلى الرغم من أن كُلّاً من هذه النُظُم اقترح حلّاً مختلفاً لمشكلات الحياة البشرية والفكر البشري، فإنّ هناك بعض الميزات المشتركة فيما بينها، وهي التي تشكّل أساس الثقافة الهندية قبل وصول الإسلام إلى هذه البلاد.

وفي المقام الأول، تنطلق جميع النُظم من النقطة نفسها التي تنطلق منها الحضارة، أيّ التصوّر الفيدي للقانون؛ والفارق هو أنّها تطبّق ذلك القانون بحزم أكثر شدّةً مقارنة بالعرّافين القدامى. وهذا التصوّر للقانون مصحوب بتصوّر العمل (كرمان)، والعمل هو نوع من العلاقة بين السبب والمسبَّب، ويشكّل السلسلة الأزلية الأبدية التي لا بداية لها ولا نهاية، والتي تربط بين البشر والكون ربطاً قوياً لا ينفك ولا ينحلّ. وحينما يُطبَّق تصوّر العمل (Karman) على العالم الأكبر (الكون) تظهر سلسلة نظريات حول نشأة الكون (Cosmogonies) والتوريث (Genetic). وعندما يُطبَّق على العالم

الأصغر (البشر) تنشأ نظريات عن هجرة الأرواح أو تناسخها أو تجديد الحياة، وعن أن جوهر العمل (Karman) هو العبودية، والعبودية لا تدلّ إلّا على المعاناة. وليس هدف الجهود البشرية إلّا فكّ هذه القيود ووضع حدّ للمعاناة. أمّا تصوّرات الزمان والمكان والسبب، التي هي في حدّ ذاتها وسائل لجميع أنواع التفكير، فهي متماثلة في جميع النُظُم. وليس الزمان والمكان فراغاً فارغاً يحدث فيه الواقع ويعيشه، بل هو بمثابة الأشكال البلاستيكية للحقيقة التي هي وسائل منتشرة ومستمرّة وشاملة للحقيقة. وليس الزمان والمكان شيئاً متجانساً ومتعاقباً من حيث الموضوعية، بل إنّ هناك علاقة نسبية بينهما، فتختلف لحظات الزمن بالنسبة إلى الأنواع المختلفة من الكائنات؛ فعلى سبيل المثال، الوحدة الزمنية في هذه الأرض هي بمثابة جزء من مائة من الوحدة الزمنية في الكائنات العليا (الآلهة)، وجزء من مليون من الوحدة الزمنية في الكائنات الأعلى (براهما)، وجزء من الوحدة الزمنية الأكثر صغراً في الكائنات الأكثر رفعة. أمّا المكان فكثيف ولطيف. وفي داخل الكائنات اللطيفة هناك أماكن أكثر لطافة، وهي بدورها تشكّل سلسلة من الأماكن داخل الأماكن، وبهذه الطريقة لا ينتهي الوجود الكلّي بفناء الكون المحسوس. إنّ الزمان والمكان من أشكال الحقيقة، وبالتالي يصبح تصوُّر الحقيقة عملية دوريّة، وتطوّراً أبدياً، والتفافاً، ومظاهر، واستيعاباً، وتعبيراً لا متناهياً للأشكال، واجتماع العوالم على العوالم التي تتكدّس بسلسلة لا تنتهي.

وتشتمل أفكار السببية على مفاهيم العوامل، والمواد والمنتجات وعلاقتها ومعناها. ولهذه الأفكار تفسيرات شتّى. ويحدّد المنتجات في بعض الأحيان عامل معيّن، وفي أحيان أخرى مجرّد سلسلة أحداث، وفي أوقات أخرى يؤكّد وجود اشتراك بين السبب وتأثيره - مظاهر الإبهام. ويفهم العلاقة السببية بطرق مختلفة في مدارس الفكر المختلفة، ووفقاً لمعنى معيّن إنّه تصوّر العلاقة بين المبدأ الأول والأشياء المخلوقة أيّ بين الله والكون، وهناك أربعة تفسيرات رئيسية متميّزة للعلاقة السببية:

1- التفسير التوحيدي الذي يرى أن الله خلق الكون من العدم واللاشيء، ولكن الكون حقيقي؛

2- التفسير الواقعي الذي يعتبر الطبيعة مشاركة في الخلود مع الله ومستقلّة، ويكون دور الإله فيها دور الخالق للكون فقط؛

3- التفسير الوجودي الذي ينظر إلى الكون كمظهر لله، ويعتبر الله والكون مترادفين؛

4- والتفسير المثالي الذي يؤكّد أنّه لا شيء موجود إلّا الله.

فضلاً عن المسلّمات الميتافيزيقية (الغيبية)، فإنّ منهجية الديانات الهندية هي منهجية واحدة. المُعطى الأول فيها هو أن علم الحقيقة لا يأتي بالاستنتاج أو الإيمان فقط بل يحصل بالتجربة المباشرة أيضاً، وأن التفكير يجب أن يبدأ بهذه الحقائق البديهية، وتقوم الفلسفة بإثباتها بالاستدلال والاستنتاج. ويترتب عن ذلك أن الانضباط الفلسفي يجب أن يتألّف من الاستماع (سرافانا) إلى الحقائق والتفكير (منانا) فيها، والتأمّل المكرّر والمستمرّ وينتهي بالتنوير الذاتي.

والمُعطى الثاني هو تقديم الحقيقة الفلسفية -لا تحقيق الحقيقة البديهية- على اعتقادات الفرد ومزاجه وطبيعته وفطنته. ومن ثمّ يجب أن تؤخَذ بالحسبان وجهات نظره واحتياجاته الشخصية (Patra) والاهتمام بها. وبالنظر إلى الأمور بهذه الطريقة يتّضح أن النُّظُم الستة المختلفة للفلسفة الهندوسية تشكّل سلسلة واحدة.

ويتناول بورومیامس الجانب العملي من الدين ويشرح الطقوس والواجبات الفيدية، ويحـدّد نياي طريقة التفكير والاستنتاج؛ ويعطي ويشيشيك تحليلاً أوّلياً للمذاهب الميتافيزيقية (الغيبية) ويحدّد الكون في تسع فئات من الأجـزاء المطلقة أو الكيانات المستقلّة بذاتها. ويخطو سانكيا في التحليل خطوة أخرى إلى الأمام فيرى أن الكون بأسره مستمَدٌّ من المبدأين الأصليين بوروش وبراكرتي أو الروح والمـادة. ويقبل يوغا بيان سانكيا ويتجه للنظر في الأسلوب العملي الذي يمكن أن تتحقّق به حقيقة المذاهب كالخبرات المباشرة؛ وأخيراً يحدّد فيدانتا الحقيقتين الاثنتين لـ«سانكيا - يوغا» في حقيقة مطلقة واحدة فقط، تُظهِر بتعدّد الأسماء والأشكال، الكونَ الهائل المطْلَق.

ويمكن تلخيص الجانب الديني لأوبانيشد والنُظُم الفلسفية الستة باختصار وإيجاز؛ فبحسب ما يراه سانكيا، تتشكّل الحقيقة من عنصرين أبديين وهما الروح والمادة، وتتكوّن المادة في الحالة غير المتمايزة من ثلاثة عناصر: ساتاوا (Sattava)، وراجاس (Rajas)، وتاماس (Tamas) وذلك في توازن وتعادل. ومن سماتها التغيُّر والحركة. وتوجد الأرواح بعدد لا حصر له وهي واعية وذات شعور

ولكن غير قابلة للحركة والتغيّر. كما أن وجودها ينشّط المادة ويجعلها تتحرك بما يؤدّي إلى الاختلال في توازنها ودخولها مرحلة عملية التطوّر، فتتطوّر خمس وعشرون كيانة من الحالة غير المتمايزة للمادة، وتشكّل الكون الهائل بما في ذلك المركبات الفيزيولوجية والنفسية من الروح والجسد والعقل. وتُنير الروح العمليات في العقل، وتُخرِج الأشياء الميكانيكية من الجمود إلى فضاء الشعور والإدراك، وهي بدورها تبقى جامدة ومستقلّة وفي وئام مع نفسها. ولكن علاقة الروح مع مطيّاتها هي علاقة عبودية وتخلق المعاناة والألم. وإنّها تخلق الوهم الذي يجعل الروح ترتبط بسلسلة الولادة والموت، غير أن المصير النهائي للروح، على الرغم من ذلك كلّه، هو التحرّر والنجاة. ويحصل ذلك باكتساب المعرفة التي تميّز أساساً الروح عن المادة. وبعد الحصول على هذه المعرفة واستنفاد نتائج الأعمال التي تمّ القيام بها قبل تحرير الروح، يذوب العقل ويفنى الجسم. ولذلك تخلد الروح للأبد بعد نجاتها من الوهم والباطل ومن المعاناة في هذا العالم، مثل العارف الذي لا يرى أمامه شيئاً، والزجاج الذي لا يعكس شيئاً، ومثل الضوء النقي الصافي الذي لا ينعكس على شيء[1].

ويدخل مذهب يوغا مبدأً أبدياً ثالثاً في هذا النظام الذي يشمل مبدأين مشاركين في الأبدية، وذلك هو الإله (*Uvara*). ويعتبر هذا الإله روحاً خاصاً متّصفاً بجميع الصفات الجيّدة. وهو ليس بمبدع ولا بمعاقب أو مصدر جزاء أو سعادة، ولكنه يُظهِر كرمه ورحمته بعونه للإنسان الذي يكرّس له نفسه في إزالة

(1) Garge: E.R.E: Sankhya quoted from Oldenberg.

العوائق التي تقف في طريق تحقيق النجاة. وينصّ مذهب يوغا على الانضباط الدقيق الذي يتمّ به الحصول على المعرفة... تلك المعرفة التي تحرّر العقول. وهذا هو المبدأ الثُماني الذي يشتمل على المبادئ الثمانية التالية: النواهي (yama)، والأوامر (niyama)، ومواقف العبادة (asana)، والسيطرة على التنفُّس (pranayama)، وتعطيل الحواس (pratyahara)، وتثبيت الذهن (dharna)، والتأمّل (dhyana)، والتركيز (samadhi). وإنّ المبدأين الأوّلين يضعان أساساً للوصايا العشر للفضائل اللازمة التي من أهمّها وأفضلها قمع الرغبات. وتعلّق المبادئ الثلاثة التالية على عملية التنويم المغناطيسي الذاتي، وأمّا المبدآن الأخيران فيركّزان على الحصول على حالة النشوة والوجد.

ولا يولي فيدانتا الاهتمام لقضية نشأة الكون لسانكيا والمبدأ الثُماني ليوغا، ولكنّه يتقدّم خطوة أخرى إلى الأمام في التحقيق في طبيعة الروح والمادة والإله. وأمّا وجهة نظر فيشيشك إزاء طبيعة الروح (Atman)، فترى أن الروح حقيقة يدوم فيها الشعور؛ ولكن الشعور ليس من خواصها اللازمة التي لا بدّ منها. ويذهب سانكيا إلى أن الروح هي الشعور ذاته أو العقل، ولكنّه يرى أن الأرواح لا تُحصى عدّاً. وتستنتج الكتب المقدّسة فيدانتا بأن الروح ليس فقط الشعور والوعي نفسه، وإنّما هو واحد والشيء نفسه في جميع الكائنات الحيّة، وأن الروح (Atman) يتطابق مع الإله (*Brahman*). إلّا أن الروح إذا غطّاه الجهل يدخل في العالم ويخضع

للمعاناة التي لا يمكن التخلّص منها إلّا عن طريق إزالة الجهل ومعرفة طبيعتها الحقيقية.

وإلى جانب مدارس الفلسفة التقليدية التي وصفت طريق المعرفة، عرفت الهند في القرنين السابع والثامن عدداً من النُّظُم الأخرى بما فيها التقليد وعدم التقليد والتي كانت تعلم التحرّر عن طريق العلم والمعرفة، ومن أهمّها النظم البوذية.

انقسمت الديانة البوذية إلى مدرستين: مدرسة هيناييني ومدرسة مهاياني، ولكلّ واحدة منهما أيضاً فرعان، وكان أتباع فيباشيك وسوترانتيك ينتمون إلى مدرسة هيناييني، بينما كان أتباع يوغاسارا أووجن آنوادن ومادهياميك أوشونياوادين من أصحاب مدرسة مهاياني.

بدأت الديانة البوذية نشاطها بمقارعة شكليّات الديانة البراهمية، وخالفت نظرياتها الأساسية في شأن طبيعة الروح (Atman) والإله (Brahman). وكان موقفها من هذين الأمرين موقف الإنكار؛ فإنّ الروح -في نظرها- لم تكن موجودة كالمادة، وأمّا ما كان موجوداً فهو تجمُّعٌ للأجزاء (Skandhas) أدّى إلى ظهور وحدة مؤقتة، وكان الكون مخططاً وكان أيُّ تخمين حول بدايته أو نهايته أمراً لا فائدة منه، وكان العالم كما هو معروف نظاماً مؤقتاً بسيطاً، ولم تكن الحلقة الأولى في هذه السلسلة إلّا الجهل الذي تسبّب في العمل، والوعي، والعقل، والجسم، والحواس، والاتصال، والإحساس، والحنين، والاستيعاب، والوجود، والولادة، والزوال، والموت، والأسف، والحزن، والألم.

أمّا طريقة المبدأ الثُماني فإنّها أزالت المعاناة ووضعت حدّاً لسلسلة المواليد والوفيات اللامتناهية. ويتألّف هذا المسار من وجهات النظر الصحيحة (samyak drsti) والأفكار الصحيحة (samyak sankalpa)، والصدق في القول (samyak vaca)، والأعمال الصالحة (samyak karman)، والمعيشة الصحيحة (samyak ajiva)، والجهد الصالح (samyak vyayama)، والذِكر الصحيح (samyak smrti)، والخضوع والإحسان (samadhi samyak).

ويمرُّ متَّبِعُ المبدأ الثُمانيّ بأربع مراحل: الأولى هي مرحلة المُبتدئ (asrotapann) الذَي يكسر الأربطة الثلاثة الأولى من العاطفة البشرية (البدع والشكوك والطقوس الخرافية)؛ والثانية هي مرحلة العائد أول مرّة (sakrdagamin) الذي سوف يولد من جديد، ولمرّة واحدة، في عالم الإنس، إذ يقلّل مشاعر المودة والكراهية والافتتان إلى أدنى حدّ ممكن؛ والثالثة هي مرحلة مَن لن يعود أبداً (anagamin) وهو الذي كان قد حرّر نفسه من الأربطة الخمسة (أربطة المبتدئ الثلاثة، فضلاً عن رباطَيْ التعلُّق والكراهية) والذي سوف لا يولد في عالم الإنس، وإنّما في عالم الآلهة (Brahmaloka). وأخيراً مرحلة آرهت، أيّ الشخص الذي يستنفد أعماله ويتخلّص من الأربطة كافة، والذي لا يتعرّض للولادة من جديد. والهدف من طريقة المبدأ الثُماني هو تحقيق السكينة والحصول على النجاة: «إنّ نروان هي أفضل النعم، وإنّ المبدأ الثماني هو المبدأ الوحيد الذي يؤدّي إلى السلامة التي تخلد وليس هناك موت»[1].

(1) Mrs. Rhys Davids: Buddhism, p. 177.

واختلفت مدرستا هيناني وماهاياني حول المسائل المرتبطة بشؤون الغيب والميتافيزيقا وقدر الإنسان خيره وشرّه والطقوس الدينية. وكانت مدرسة هينایاني مدرسة واقعية يؤمن أتباعها بالوجود الحقيقي للعالم المادي، فكان الماهايانيون يؤمنون بالمثل الأعلى، واليوغاكاريون منهم يُنكرون الوجود الحقيقي لجميع الموجودات إلّا الوعي. وكان المادهياميكيون يعتقدون أن العالم المادي ليس حقيقياً، بل هو وهمي وخيالي؛ وفي ذلك كانوا معلّمي شنكر. أمّا الهينايانيون فكان يهمُّهم مصير الإنسان وحده، ورأوا في نظرية آرهت الإمكانية القصوى للإنجازات، بينما كان من أهداف الماهايانيين الخلاص الشامل والنجاة ممّا يمكن الحصول عليه بتحقيق المكانة البوذية مع جميع صلاحياتها الروحية. ولمّا كان الفريق الأول المكوَّن من الهينايانيين ساذجاً في طقوسه الدينية، بدأ الفريق الآخر المكوَّن من الماهايانيين بتطوير المعابد والصور وعبادة تماثيل بوذا حتّى جعلوا البوذية تذوب في الهندوسية.

واحتلت الديانة الجينية مكانة مهمّة بين الديانات الهندية الفلسفية التي كانت سائدة آنذاك في هذه البلاد. ولا يؤمن أتباعها بوجود إله مطلق ومتعالٍ واحد، بل يقسّمون الحقيقة إلى فئتين هما الروح واللاروح. والفئة الأولى، أيّ الروح، نوعان وفقاً لحركة الموجودات التي تسكنها، فالنوع الأول هو غير المتحرّك كالمعادن والماء والنار والهواء، والخضار؛ والنوع الثاني هو المتحرّك، وأرقى وأفضل ما في هذه الفئة هو الموجودات التي تمتلك الحواس الخمس.

أمّا الفئة الثانية، وهي اللاروح، فتنقسم إلى خمس طبقات وهي: سدهاس (المتحرّر)، آرهت (الأرواح الكاملة المنتظرة للنجاة)، أكاريا (رؤساء مجموعات النسّاك)، أبادهياي (الكهنة المدرّسون)، وسادهو (عامة الكهنة). وتتَّصف الروح عند الجينيين بتسع صفات أهمّها الوعي والشعور (cetana). والأشياء العديمة الروح (ajivas) لا تملك الشعور، ويتمّ تصنيفها إلى خمسة عناصر (المادة، والزمان، والمكان، ومبدأ الحركة، ومبدأ الجمود.) وحينما تلامس الروح المادة تتكدَّر وتتَّسخ وتضطرب صفاتها الأربع، وهي: التصوّر الكامل، والمعرفة الكاملة، والقوّة الكاملة، والسعادة الكاملة. وتقيّد ظلمةُ الأعمال الروحَ بالعجلة الدنيوية للوجود التي هي نتيجة عملية ذات وجهين: أوّلهما انتقال عنصر العمل إلى الروح (asrava)، وثانيهما ارتباط الروح بعنصر العمل (bandha). وهذا الارتباط يكسر بخطوتين: الأولى من خلال وقف أيّ رابط مادي جديد (samvara)، والثانية من خلال فكّ المادة التي تكوّن الروح متشابكة فيها (nirjara). وتنتهي هذه العملية بما يُدعى نروان أو نرفانا (nirvana) أيّ الخلاص. وتشتمل هاتان الخطوتان على مبادئ العهد والكفارة والتقشّف باعتبارها وسائل لإزالة الأنجاس والشوائب تدريجياً (في أربع عشرة مرحلة) بما يؤدّي إلى حصول الروح على الطهارة الأصلية (moksa).

وهناك ثلاثة نُظُم فلسفية رئيسية للهندوسية المبنيَّة على التقسيم الطبقي وهي فيشنافا (أوساتفاتا أوبنكراترا، أوبهاكفاتا) وشيفا، وتانتريكا. ويعود تاريخ النظم المختلفة التي تشملها هذه

الطوائف الثلاث إلى العصور المبكرة جداً. ومن الضروري هنا أن نقدّم موجزاً عن هذه الطوائف كما وجدت في القرن الذي تلى تفكُّكَ إمبراطورية هرشا، من دون أن نخوض في التفاصيل الخاصة بنشأتها وتطوّرها.

وفي نظام بنكراترا يعتبر فيشنو الحقيقة المطلقة المتعالية، ولاكشمي هي الطاقة التي تقيم في فيشنو مثل الأنانية في النفس أو الضوء في القمر، وهي ذات وجهين، ففي شكل كريا شكتي تمثل مشيئة فيشنو، متحرّرة من الزمان والمكان، وفي شكل بهوتي شكتي تمثل قالب الكون.

وتبدأ عملية الخلق عندما تتيقظ لاكشمي قرب نهاية ليلة الاستغراق بأمر من فيشنو، وفي المرحلة الأولى تظهر الصفات الست للإله وهي المعرفة والربوبية والقوّة والقدرة والحيوية والروعة، وهي أدوات للخلق الحقيقي، وتشكّل في جملتها شخصية فاسوديفا، الذات الإلهي الأعلى، ونبعت من فاسوديفا ثلاثة مظاهر تلقائياً، يحمل كلّ واحد منها صفتين اثنتين، وهذه المظاهر هي سام كرشن (samkarsana) مظهر المعرفة والربوبية، وبراديمن (pradyumna) مظهر القوّة والقدرة، وأني روده (aniruddha) مظهر الحيوية والروعة.

والمرحلة الثانية لصفة الخلق الحقيقي هي فيبها فاس (vibhavas) أيّ مظاهر مادية وأشكال مجسّدة للإله، وهناك نوعان يمتاز أحدهما عن الآخر، فالنوع الأولي يظهر حينما ينزل فيشنو

بنفسه ويحلّ في جسم متعالٍ، والنوع الثانوي يبدو عندما تدخل قوّة فيشنو في الروح التي هي مقيَّدة بالجسم الطبيعي. وهناك شكلان آخران للمظاهر المادية للإله وهما أنتريامي (anteryami) أيّ شكل الحاكم الداخلي لجميع الأرواح، وأرك (arca) يعني ظهور فيشنو في الصور والتماثيل.

وتقوم هذه المظاهر بنشاطاتها الإبداعية التي من خلالها يظهر العالم السفلي إلى حيّز الوجود في مراحل عدّة. ففي البداية تتطوّر مجموعة الأرواح (kutastha purusa) والشكل البدائي من المادة أو الطبيعة (maya)، ثمّ تنزل كتاسته (الروح) في داخل مايا (القوّة الخارقة)[1] ويتطوّر مبدأ القوّة (sakti) بعد تنظيم المعرفة (niyati) والزمان (kala) والمكوّنات الثلاثة للمادة (sattva, rajas, tamas).

ويتطوّر أول مخلوق كبير يسمّى ماهات أو التنفس الكوني، وهو اللاوعي من المكوّنات الثلاثة للمادة (prakrti mula) نظراً لقربها من الروح والتأثير البالغ للزمان، ومن ماهات تنشأ أهانكار (النفس) ومن أهانكار العقل، والحواس العشر- العناصر الخمسة مع صفاتها الخمس.

(1) تعني كلمة «مايا» (السنسكريتية) حرفياً «الوهم» و«السحر». ولكنها مصطلحٌ ذو معانٍ عدّة، تتغير تبعاً للسياق. فهو حرفياً في اللغة القديمة، يعني قوّة غير عادية، ويعني الحكمة. وفي النصوص الفيدية والفلسفة الهندية الحديثة، تعني كلمة «مايا» عرضاً سحرياً ووهماً، حيث تظهر الأشياء كأنّها موجودة، وهي ليست موجودة. علاوةً على ذلك، هي اسم أم بوذا؛ وفي الأساطير الهندوسية هي مظهر من مظاهر لاكشمي، إلهة الثروة والرخاء والحبّ، ممّا جعلها اسماً شعبياً للفتيات (المترجم).

وفي المرحلة الأخيرة من الخلق تتجمّع العناصر تحت تأثير بوروش وتشكّل بيضة الكون التي يتطوّر منها الشباب (sanakadi, rudra, prajapati) والكون الذي يتكوّن من أربعة عشر جسماً كروياً تحيط بها سبع حاويات من الفضاء، والطبقات الخمس من النفوس الفردية (viyasti) - طبقة الأحرار أبدياً (nitya)، طبقة الناجين (mukta)، وطبقة الخُـلَّص (kevala)، وطبقة الطلاب (mumuksu)، وطبقة المقيّدين (baddha).

تجد الروح الفردية في العالم نفسها مقيّدة، وتتكدَّر طبيعتها الأصلية وتحتجب بفعل التلوُّثات الثلاثة التي تصيبها نتيجة قربها من المادة، فتفقد صفاتها الأصلية من الحقيقة المطلقة، والقوّة، والمعرفة، وتصبح محدودة (mita) وضعيفة (akincitkara)، وجاهلة (ajnatva). وإنّ هذه التلوُّثات تسبّب للروح تعلّقها ورغبتها في المادة، وذلك يؤدّي بها إلى مأزق الحياة الدنيا (سمسار) والتوالد فيها.

ويمكن إزالة هذا التكدّر بالمعرفة (jnana)، التي تتحقّق بفضل بركة (anugrha) فيشنو ومن خلال أداء واجبات الطبقة الاجتماعية والدينية (varnasrama, dharma) والممارسات الصوفية (mantra, yoga bhakti) تحت إرشاد معلّم، والعبادة (aradhana)، والتفاني أو nyasa).

ومصير الروح المتحرّرة هو أنّها تمكث في الجنّة (vaikuntha) عند أقدام فيشنو متمتّعةً بالنعيم الأبدي.

وفترة الخلق تتبعها فترة الدمار، فيذوب الكون في ذات فيشنو حيث بدأ خلقه.

وتمّ تأسيس نظام *شيفا* على يد لاكولين أو لاكوليس حوالى القرن الثاني قبل الميلاد وفي وقت لاحق تمّ تقسيمه إلى عدد من المدارس التي تشكّل مجموعتين: الأولى تتكوّن من أتباع *شيفا وباشوبات، وكباليك، وكلاموك*؛ والثانية من أتباع *سباند شاستر، وبراتيابيجن شاستر، وشيفا سيدهانت*، (كشمير).

كان الأساس الفلسفي للمجموعة الأولى من مذهب *شيفا* هو الاعتراف بالمبادئ الثلاثة، الرَّب (pati)، والفرد (pasu)، والقيود (pasa). و*شيفا* هو الرَّب الذي بورك بجسم مع خمس صلاحيات وهي الخلق، والحماية والتدمير والإخفاء والرحمة.

والروح الفردية نشطة، وواعية بنفسها، وذرية ومشاركة في الأبدية مع الرَّب، وهي تصبح مكبَّلة بالأغلال والقيود من قبل القوّة القاهرة للرَّب، وهذه الأغلال عبارة عن تأثيرات الذنوب (mala)، وتأثيرات الأعمال (karman)، وتأثيرات المادة (maya)، والعوائق (rodhasakti).

ويمكن إزالة هذه الأغلال بمساعدة قوّة الرحمة للرَبّ عن طريق العمل الصالح (kriya)، والتأمّل (اليوغا)، والانضباط (carya). وتتمثّل الحسنات والأعمال الصالحة في إنجاز الأوراد، والأذكار الصباحية، والعبادة، والترتيل (japa)، ورمي القرابين في النار، وأداء المراسم وخدمة المعلّم والتلميذ.

ويتكوّن اليوغا أو التأمّل من الأمور التالية: ضبط التنفّس في أوسط الجسم بدءاً من السرّة (muladhara)، والحصول على القوى الخارقة للعادة، والتجريد، والتركيز، والاستيعاب (samadhi). وأمّا الانضباط في السلوك فيعني التكفيرعن الذنوب، وإنشاء التماثيل وصورة لنجام، واستخدام المسبحة، وأداء مراسم الجنازة وغيرها من الممارسات. وتتداخل النفوس الحاصلة على النجاة (muktas) في شخصية *شيفا*، مع الإبقاء على فرديّته.

ومن أهداف أتباع مذهب باشوبات الوصول إلى التوحّد الباطني الروحي عن طريق الأذكار والأوراد، والتأمّل، والتوقّف عن جميع الأعمال، حتّى تتحقّق لديهم حالة من الشعور الخالص (samvid). ومن أجل إثارة العواطف الدينية لجأوا إلى عملية إضافية تشمل استخدام الرماد على الجسم ثلاث مرّات في اليوم، والاستغراق في الضحك، والغناء، والرقص، والقيام بالأعمال الغرامية، والنطق بالأصوات العالية، والقيام بالحركات العشقية، وتكرارالصيغ الخاصة الخافتة.

وكانت قاعدة سلوكهم متناقضة في قوانينها، فكانوا مُطالَبين بالقيام بأيّ عمل يشجبه الجميع (avitatkarana) بشكلٍ ينمُّ عن كونهم خالين من الشعور بالتمييز بين ما يجب عمله وما يجب تجنُّبه، والتحدّث بأشياء سخيفة وبما لا معنى له (avitad bhasana).

وكانت جماعات كاباليك وكالاموكه تقوم بالأعمال التي أثارت الاشمئزاز الشديد، فكانوا يرتدون أكاليل من الجماجم،

ويتسلّحون بالهراوات والرماح، ويحملون أواني الخمر، ويتناولون الرماد ويقومون بأداء الطقوس الدموية متجوّلين في كلّ مكان.

وأمّا المجموعة الثانية التي تنتمي في الأصل إلى كشمير فقد خرجت وانتشرت في الدكن (جنوب الهند) وأقصى جنوب البلاد (في ما بين القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الميلادي). ويعلم سبند شاستر بأن الروح تحصل على المعرفة من خلال التأمّل اليوغي المكثّف، حيث تتحقّق رؤية برم *شيفا*، الرّبّ الأعلى للكون، وتنجذب الروح الفردية في نشوة الصوفي من السلام والهدوء والفرح. وبحسب برتياب جينا فإنّ الروح، عن طريق حدسها الخاص، وبفضل تدريبها بموجب تعليمات من معلّم، تَعتبر نفسها إلهاً. وبهذه الطريقة تتمتّع بالنعيم الروحاني لتوحُّدها مع الإله. أمّا طريق المعرفة فهو مشترك بين جميع الطوائف التي تؤدّي بها وسائل الانضباط من اليوغا إلى الاستنارة الذاتية وتحقيق وحدانية الروح الفردية مع الروح العليا.

أمّا الطريق الثالث لتحقيق النجاة فهو التفاني والإيمان (bhakti marga). وقد تمّ تعريف *بهاكتي* بأنّه «عبادة إله خاص في روح العشق»[1] و«الإيمان الداخلي بإله خاص»، والعشق معه مثل العشق مع الإنسان، وتضحية كلّ شيء في سبيله، والحصول على «موكشا» بهذه الوسيلة بدلاً من طريق المعرفة، أو التضحية،

(1) Barnett: Some Notes on the History of the Religion of Love in India. International Congress for the History of Religions, 1908.

أو الأعمال[1]، والحبّ للإله بعد الحصول على معرفة صفات الإله الحميد[2].

إنّ بهاكتي هو الجانب العاطفي للدين، وتكمن جذوره في الشعور أو الجانب العاطفي من الوعي الإنساني، كما تكمن جذور المعرفة في الإدراك أو في الجانب الفكري، وتكمن جذور العمل في العزيمة والقصد. ومن الناحية السيكولوجية، من المستحيل أن يكون أيّ واحد من هذه الجوانب الثلاثة غائباً تماماً عن أيّ نظام ديني، بل من الممكن أن يكون التأكيد على جانب أكثر وأشدّ منه على الجانبين الآخرين، أو أن تكون الإرادة أو الفطنة أو الشعور مسيطراً على عقل الناس في فترة خاصّة من فترات التاريخ. ومن هذه الناحية فإنّ تيار بهاكتي الذي ظهر بشكل بسيط جداً في العصر الفيدي استمرّ مع مرور الزمن وتحوّل مع تقدم التاريخ إلى فيضان قوي اجتاح الأرض كلّها. فمن الضروري أن نتحقّق من أصل هذا التيار وروافده التي دخلت فيه، لأننا لا نستطيع أن نفهم التطوّر الرئيسي للتاريخ الديني في الهند ما لم نتتبّع مسار هذا التيار.

إنّ أقدم النصوص المكتوبة لمدرسة الإخلاص والتفاني هو بهاكوات غيتا. فما هو طابع هذا الإخلاص والتفاني يا ترى؟

(1) Sedgwick: Bhakti: Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, 1910.

(2) Grierson Bhakti Marga, E.R.E.

يعلّم كرشنا أنّه لا يمكن الوصول إلى الله إلّا من خلال تفانٍ لا يتزعزع [1]، ويسرُّ الله أن يقبل كلّ ما يعرض عليه بإخلاص وتفانٍ من ورقة، أو زهرة، أو فاكهة، أو ماء[2]. «فالإخلاص أو التفاني يعني تكريس جميع الأعمال لله[3]، لأن العبّاد المحبّين يعيشون بحيث يكون وجودهم في الله»[4]. ويمدّ الإله يده المباركة لعبّاده المحبّين، حتّى أنّه قد وعد عبّاده المذنبين بأنّهم سيعدّون من عبّاده الصالحين إذا عبدوه بإخلاص، وفي خشوع كامل[5]، وسوف لا يفنون أبداً[6]. وجميع العباد سواسية عند الله سواء ولدوا مذنبين أم من دون ذنب، وسواء كانوا ينتمون إلى هذه الطبقة أو تلك[7]، ولا يهمّه إلّا الإخلاص والتفاني، فلا يصل العبد إلى ربّه ولا يعرفه ولا يندمج فيه إلّا بالتفاني[8]. وإنّ التفاني وسيلة للرؤى الروحانية الصادقة وحالة التوحّد مع الرَبّ، وإنّ العابد حبيب لله ويحبّه الله أكثر من أيّ أحد[9] لأن الله هو الأب[10] والزوج[11] والأم[12] والصديق.

---

(1) Bhagavadgita: VIII, 22 (Translation by Bhagvan Das).

(2) Ibid., IX, 26.

(3) Ibid., IX, 27.

(4) Ibid., IX, 29.

(5) Ibid., IX, 30.

(6) Ibid., IX, 31.

(7) Ibid., IX, 32.

(8) Ibid., XI, 54.

(9) Ibid., XII, 14.

(10) Ibid., XII, 20.

(11) Ibid., IX, 17.

(12) Ibid., IX, 18.

وأمّا عناصر ديانة بهاكتي جميعها فهي ذات الله، والنعمة الإلهية، والتفاني الذاتي، وعشق المحبّ، ووعد النجاة للجميع، بِغضّ النظر عن الطائفة والمذهب، والتوحّد الباطني.

ويضيف أبنيشد شويت آشوتارا أمراً آخراً وهو حبّ الإنسان لمعلّمه مثلما يكون حبّه لله[1].

إنّ الجزء الخاص *بنارايان*[2] من شانتي بورن في مهابهاراتا هو نصّ آخر مهمّ، فهو يصف ديانة أكانتن التي تشمل طقوسها التأمّل والتلاوة العقلية (الأذكار) وإحراق البخور والعبادة العقلية والقوليّة والعملية، فكانت النتيجة أن الذين يؤمنون وهم مخلصون يرون ربّهم العزيز الحميد، ويفوزون بفضله، وأن هذه الديانة تعلن أن دين الإخلاص والتفاني هو أعلى من دين المعرفة أو دين الطقوس الفيديّة، وأضيفت فيه عبادة *نارين*[3] أو عبادة مظهر من مظاهره.

وقد ذكرت أفكار أتباع نارايانيا بشكل كامل في بانكرترسمهيتا التي، إلى جانب المعرفة المكتسبة عن طريق العبادة (aradhana) والتأمّل (yoga)، اعتبرت التفاني وسيلة للنجاة. ووفقاً لسامهيتا فإنّ بهاكتي يعني «اللجوء إلى فكر الصلاة: أيّ إنّني وعاء للخطايا، وحقير، ومسكين، فكن أنت دواءً وعلاجاً لي». وتعني عملية

(1) Svetasvatara Upanisad: VI, 23.(Translation by Hume).

(2) Grierson: Translation of the Narayaniya section of the Mahabharata.

(3) نارين اسم للإله الأعلى مع صفاته في كتب الفيدا (المترجم).

اللجوء التقشّف، والحجّ والزيارة، والتضحيات، وأعمال الخير، والتضحية بالنفس التي ليس هناك ما هو أعلى منها[1].

وإلى جانب بان كراترا نجد هناك تطوّراً لبهاكتي موازياً في النظم الأخرى؛ ولكن أهمّ مساهمة فيها هي مساهمة مدرسة ماهايان للديانة البوذية. وأخيراً تركّز ماهايان بهاكتي حول بوذا وبوذي ساتيو، وبخاصّة حول *أميتابه*. ويعتبر *أميتابه* إلهاً أبدياً يعيش في سوكهاوتي (الجنّة)، حيث يذهب العباد المحبّون بفضله وبمساعدة الأئمة القدّيسين. وليس هدف عبّاد *أميتابه* هو النجاة والتحرّر، وإنّما هو الدخول في جنّته، في حضرته. ويصحب تفانيهم له عبادتهم لمندال بوذا وأبراجه، وصيامهم وحجهم، وابتهالاتهم للتكفير عن ذنوبهم وخطاياهم، مع قراءة سوترا وتكرار اسمبوذا، وهلمّ جراً.

وأكّدت الديانة البوذية على الجانب الديمقراطي من الدين، وعلى منح الحرية الروحانية للمنبوذين والنساء، وعلى نشر الدين من خلال اللغات الشعبية، وهي اللهجات العاميّة. كما قدّمت أمثلة لتنظيم السلاسل الرهبانية.

بهذا يكتمل عرضُنا للديانات الهندية في فترة ما قبل المسلمين من التاريخ الهندي. وبقي علينا الآن أن ندرس الأهميّة النسبية لكلّ من الطرق الثلاث للدين في حياة الشعب الهندي. وكان دين الطقوس طبعاً هو الأكثر انتشاراً بين الديانات الثلاث، سواء

(1) Schrader: Introduction to Ahirbudhnya and Pancaratra Samhita, Chap. 37.

كان ذلك من النوع الرفيع المنصوص عليه في الأدب الفيدي أم في الهندوسية أم البراهمانية، أم من النوع الأدنى مَقاماً كما نلاحظ في الأعمال السحرية والشركية. ولا حاجة إلى أن نأتي بالأدلّة، فإنّ الأدب، سواء كان مقدّساً أم علمانياً، وآثار الرحّالين الأجانب، والمكتشفات الأثرية وشهادة الظروف الحديثة، كلّها تؤكّد ذلك..

إنّ مراعاة الطقوس المحلّية في بيوتات الطبقات العليا، واستعطاف جماعات من الطبقات الدنيا من الآلهة الخبيثة مثل الأشكال المختلفة للآلهة الرهيبة رودرا وشكتي شكّلت الجزء الأكبر من هذا الدين. وبالنسبة إلى الغالبية الكبيرة من الناس، كان طريق النجاة هو دين الأعمال الخيرية والطقوس والمناسبات. وبالنسبة إلى النخبة كان طريق النجاة أن يحوّلوا إرادتهم لتكون منسجمة مع إرادة الله وهي شريعته، وكان بالنسبة إلى العامة من الناس أن يهتمّوا بالشكليّات الجامدة. وأمّا بالنسبة إلى الطبقة الدنيا من الناس فهي خرافات محضة. كان دين العلم والمعرفة مقصوراً على المثقّفين من علماء وفلاسفة ورهبان. وبما أن هذا الدين كان هو الطريق الذي يناسب سلوك مَن كانوا يهتمون في الغالب بقراءة الكتب وكتابتها، فقد كان مسيطراً على الآداب الدينية للهند القديمة، وهُم علماء الديانة الهندوسية والنسّاك، سواء كانوا ينتمون إلى الديانة البوذية أم الجينية أم ديانة فيشنو أو *شيفا* أو شكتي وما إلى ذلك. كانوا متشابهين في المزاج والطبيعة، وكان الحصول على النجاة (موكشا) عن طريق المعرفة المميّزة بواسطة التأمّل العميق والاستغراق الكامل (سمادهي) أمراً يلفت انتباههم. ونتيجة لذلك، كان مذهب المعرفة أقلّ أهميّة بالنسبة إليهم من أهميّة مذهب العمل. وكان تأثيره على

العلماء والمثقّفين أكبر وأكثر، ومنهم انتقل هذا التأثير إلى الطبقات الدنيا بأشكال كثيرة يبلغ عددها ألوفاً عدّة.

وكان دين حبّ التفاني (بهاكتي) في الظاهر أقلّ شعبية في الديانات الثلاث، ويندر ذكر بهاكتي في الآداب المقدّسة للهندوسية، في الهند الشمالية، في فترة ما قبل المسلمين، إلّا في بهاكوت جيتا وفي جزء نارائنيا من مهابهاراتا.

ويحتلّ بهاكتي منزلة أقلّ درجة في تقاليد مهاياني البوذية وفي آداب *شيفا* وبن كرتر وشكت من منزلة جنان (المعرفة)، وعلى الرغم من وجود مسحة عاطفية في عبادة *فيشنو وبهاكوت* وفي الولاء *لأميتابه وشيفا*، فإنّه لا يوجد فيها توهّج شديد للعاطفة والحماسة، يميل إلى الشبق الشديد أو النشوة الجامحة. وهذه تطوّرات متأخّرة ظهرت في وقتٍ لاحق وهي في تاريخها متينة وغنائية أو نشوية في جوانبها المختلفة، وسوف نتحدّث عنها في الفصول التالية. ونكتفي هنا بالقول إنّ اتجاه التطوّرات الدينية في الأزمان اللاحقة هو اتجاه الانفعال والعاطفية التي تغمر القلب والعقل على حدّ سواء. أمّا الشعائر والطقوس فكانت ثابتة في جميع الأوقات، ولم تدخل طرق جديدة في الفلسفات، ولكن التفاني وجد تعبيرات متعدّدة وظهر في أشكال مختلفة.

دخول المسلمين الهند

يعود تاريخ العلاقات التجارية بين الهند والبلدان العربية في غرب آسيا، وفلسطين، ومصر، إلى عصور قديمة جداً. فقد كان الملك سليمان يستورد الذهب من أوفير (بيبور الحديثة)، وكذلك كان يستورد الفضة والعاج والقرود والطواويس[1]. وكان الفينيقيون يزاولون التجارة مع الهند[2]. وأسّس البطالمة (Ptolemys) موانئ على البحر الأحمر لتشجيع التجارة الهندية[3]، وحذا السلوقيون حذوهم فشيّدوا الموانئ في خليج فارس[4]. وكان اليونانيون[5] يستوردون الأرز والزنجبيل والقرفة من ساحل مالابار. وتعرّف الكتّاب الإغريق والرومان على جغرافية الهند، وكتبوا عن الصادرات والواردات الهندية، ومنهم على سبيل المثال هبالس وبليني في القرن الأول، وبريبلس من بحر أرثرين في القرن الثاني، وكوسما إنديكو بلستس في القرن السادس.

(1) Hunter: History of British India, Vol. 1, p. 25.
(2) Hunter : History of British India, Vol. 1, Chap. 1.
(3) Ibid.
(4) Kennedy: J.R. A.S., 1898, p. 241 ff.
(5) Ibid.

ويذكر أميان مرسلاني أن الهنود القاطنين في سيلان وجزر المالديف ولاكشادويب (جزر هندية في بحر العرب) أرسلوا وفوداً إلى جوليان لتهنئته. وتتحدّث اللوحات البويتينغرية (في القرن الثالث) عن مستوطنة رومانية في كرنغا نور، وكانت هناك مستعمرة للتجّار الهنود في الإسكندرية تعرّض سكّانها للمجزرة على يد كركلا في بداية القرن الثالث[1]. وقد تمَّ العثور على القطع النقدية لكلٍّ من الأباطرة الرومان من الإمبراطور أوغسطس (المتوفي في العام 14م) إلى الإمبراطور زينو (المتوفي في العام 491م) في جنوب الهند، ممّا يدلّ على التبادل التجاري على نطاق واسع بين الهند والبلدان الغربية.

وكالرومان، كانت للفرس[2] أنشطة تجارية مع الهنود. فأسّسوا مدينة آبله عند ملتقى نهرَيْ دجلة والفرات بالقرب من البصرة. وجعل الساسانيون من مدينة الحيرة التي كان قد بناها العرب في الجنوب الغربي من بابل القديمة، عاصمة لإمارة تابعة لهم. ووفقاً للكتّاب العرب، كان المواطنون يرون من منازلهم، خلال القرنين الخامس والسادس، الملاّحين القادمين من الهند والصين بشكل مستمرّ. وكتب بروكوبيوس القيصري بعد سنوات قليلة من قزمان (الراهب) أن الفرس قد أصبحوا ملاّك الأسواق الهندية وسادتها.

---

(1) Thurston: Coins of the Madras Musem, Catalogue No.2.

(2) Reinaud: Geographie d'aboul Feda, p. 382.

وقد بلغ النشاط التجاري للفرس أوجَهُ في عهد خسرو أنوشروان، في منتصف القرن السادس. وقام خسرو بغزو وادي السند، في حين أرسل «دارا» أسطولاً بحرياً إلى سيلان للانتقام من قتلة الفرس.

ويذكر الطبري أن أسطولاً صغيراً من السفن الهندية دخل عبر نهر دجلة إلى آبله خلال الأيام الأخيرة من الإمبراطورية الساسانية؛ وأن استخدام مصطلح تاجيك[1] لقسم من علم الفلك الهندي يشهد على اتّساع مدى العلاقات بين فارس والهند وأثرها العميق.

بطبيعة الحال، كان للعرب[2] دورٌ مهمّ في التجارة بين الشرق والغرب. وكانت هناك مراكز تجارية عدّة في أراضيهم. فعلاوةً على عدن، كان هناك أيضاً بلدة شحر التي كانت مركزاً للتجارة، نظراً لموقعها الجغرافي المميّز للبحّارة الذين كانوا يدخلون الخليج الفارسي أو يغادرونه. وكان العرب يقدّمون لهم أفضل ما عندهم من معدات. ويُخبرنا فيرجيل أن البحّارة الهنود والعرب كانوا قد شاركوا في الحرب بقيادة أنطونيو كليوباترا في معركة أكتيوم البحرية. وفي الجريدة الرسمية لمحافظة بومباي، يتحدّث خان بهادور فضل الله لطف الله الفريدي[3] عن مستوطنات العرب، قبل الإسلام، في مناطق شال، وكليان، وسوباره. وفي زمن

(1) Cordier: Melange H. Derenbourg, Notes sur les Musulmans de Chine.
Bhandaarkar: Search for Sanskrit MSS. Reports.

(2) Reinaud: Relations des voyages faits par les Arabes et les Persanes dans l'Inde et à la Chine, dans le IXe. Siècle, Tome I, p. xxxix.

(3) هو مؤرّخ من غوجرات كتب عن المسلمين في غوجرات وكان نائب مفوّض الجمارك في بومباي (المترجم).

أكاتهرسيدس (Agatharcides)[1] كان هناك عدد كبير من العرب في ساحل مالابار، حتّى أن بعض الناس (لعلّهم الصابئون) دخلوا في دين العرب. ويستخدم بطليموس، في خريطته للهند، كلمة ميليزيجريس (Melizigeris)، التي جزؤها الأخير عربي، من كلمة جزيرة. ويقول ريناد إنّ كلّ شيء يؤدّي إلى الاعتقاد بأن العرب كانوا يستولون مع الفرس على تلك السواحل حتّى القرن الرابع عشر مثلما استولى البرتغاليون عليها في القرون التالية.

إنّ ظهور الإسلام وانتشاره في بداية القرن السابع الميلادي وتوحيد قبائل العرب تحت دولة مركزية أعطى زخماً كبيراً للحركة التوسّعية التي كانت مستمرّة منذ العهد الذي سبق الإسلام[2]. فقامت جيوش المسلمين بغزو بلاد الشام وبلاد فارس بسرعة فائقة، وبدأت تحوم على مشارف الهند وضواحيها. وورث التجّار المسلمون على الفور ميراث التجارة البحرية الفارسية، فبدأت الأساطيل البحرية العربية تعبر البحار الهندية.

وكانت السفن العربية تنطلق إمّا من ساحل البحر الأحمر، وإمّا من الساحل الجنوبي، وكان هدفها الرسو إمّا عند مصبّ نهر السندو في منطقة خليج كامبايت، مروراً بالمياه قبالة السواحل، وإمّا على ساحل مالابار. وفي هذه الحالة كانت الرياح الموسمية تساعدها في الاستمرار في رحلتها إلى كولام والموانئ الأخرى مباشرة. والسفن

(1) Vincent: Periplus of the Erythraean Sea, p. 154.

(2) Reinaud: Op. cit.

التي كانت تنطلق من خليج فارس كانت تختار الطريق نفسه، وبمساعدة الرياح الموسمية المؤاتية، كانت تصل إلى كولام وشبه جزيرة الملايو، ومجموعة الجزر الشرقية والصين.

وقد ظهر الأسطول البحري الأول للمسلمين في المياه الهندية في العام 636م، في عهد الخليفة الثاني سيّدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عندما أرسل حاكم البحرين وعُمان عثمان الثقفي جيشاً عن طريق البحر إلى تانا[1] وقد غضب عليه الخليفة وهدّده بمعاقبة قبيلته إن هو أقدَمَ مَرّة أخرى على هذا العمل. وفي الفترة نفسها أرسلت البعثات إلى بروج وديبل، ولكن معارضة الخليفة عمر أوقفت نشاطات الأسطول مؤقتاً، وتوقّفت بالتالي سياسة التدخّل المسلّح فترةً من الزمن.

وفي عهد الخليفة عمر (رضي الله عنه) تمّ استكشاف الطريق البريّ إلى أرض الهند، وجُمِعت معلومات كثيرة عنها، أدَّت في نهاية المطاف إلى غزو السند في القرن الثامن على يد محمد بن القاسم الثقفي. وفي الوقت نفسه كانت التجارة عن طريق البحر متواصلة، وبنى المسلمون مستوطناتهم في ثلاث بلدات على طول امتداد الساحل الجنوبي للهند وفي سيلان. ويقول رولاندسن[2] إنّ العرب المسلمين هم أول مَن استقرّوا على ساحل مالابار في حوالى نهاية القرن السابع،

(1) Elliot: History of India, Vol. I, pp. 115-16.

(2) Rowlandson: Tuhfat ul Mujahdin, Preface.

ويؤيده في ذلك فرانسيس دي[1] ببيانه التقليدي، ويؤكّده أستورك[2] في ذكره لموبلا (قبائل في كيرالا)، فيقول: «*من المعروف أنّه في الفترة التي بدأت في القرن السابع الميلادي استقرّ التجّار الفرس والعرب بأعداد كبيرة في مختلف الموانئ على الساحل الغربي للهند وتزوّجوا من النساء المحلّيات، وكانت مستوطناتهم كبيرة وذات أهمّية خاصّة في مالابار حيث كانت سياسة تشجيع التجّار في الموانئ سياسة مقبولة منذ وقت مبكر جداً، على ما يبدو*». ويمكن الاستدلال على وجود المسلمين في هذه البلدان آنذاك من تفاصيل البلاذري[3] حول الأسباب المباشرة وراء حملة محمد بن القاسم الثقفي؛ فيروي البلاذري أن ملك سيلان أرسل هدية إلى الحجّاج بن يوسف الثقفي قوامُها فتياتٌ مسلمات وُلِدْنَ في بلاده، ثمّ تَيَتَّمْنَ لأنّهنَّ بنات التجّار العرب الذين لقيوا حتفهم هناك. ولكن البواريج، وهُم من قبائل القراصنة في كوتش، هاجموا السفنَ واستولوا على الفتيات. وطالب الحجّاج الملك داهر بإطلاق سراحهنّ، ولكنّه لم يُذعِن لهذا الطلب، فأرسل الحجّاج كتيبة عسكرية بقيادة محمد بن قاسم، مدعومة بالأسطول الذي ساعد في الهجوم على ديبل.

ويرتبط اسم الحجّاج بالمستوطنات العربية في الجنوب أيضاً. وينقل رائس[4] عن مارك ويلكس كلامه حول أصل مجموعة

(1) Day: The Land of the Perumals, p. 365.

(2) Sturrock: South Kanara, Madras district Manuals, p. 180.

(3) Elliot: Vol. I, p. 118.

(4) Rice: Mysore and Coorg,Vol. I, p. 353.

«لابيز»، فيقول: «في أوائل القرن الثامن اضطر بعض الناس من بني هاشم، نتيجة استبداد الحجّاج بن يوسف الثقفي حاكم العراق، الذي يمقته حتّى المسلمون لقسوته، إلى مغادرة أوطانهم إلى الأبد. فنزل بعضهم في ذلك الجزء من الساحل الغربي للهند الذي يسمّى كوكن، واستوطن البعض الآخر الجانب الشرقي من رأس كماري. فالذين انحدروا أصلاً من هاتين الجماعتين يدعون، على التوالي، النوائط و«لابيز».

وفي القرن الثامن هاجمت الأساطيل العربية بهروتش والموانئ على ساحل كاتهياوار حيث استمرّت تجارتهم وازدهرت مستوطناتهم. وأول دليل مباشر مسجّل على وجود مستوطناتهم في الهند هو ما يرجع إلى هذا القرن. ففي كانو ميّات (Kannu Mayyat) (مقابر كولام)، يوجد العديد من القبور القديمة، يحمل بعضها عبارات خاصّة منقوشة، ومنها ما مفاده أن علي بن عثمان اضطر لمغادرة هذا العالم إلى الأبد، العام 166 للهجرة، بحسب التقويم الإسلامي الذي يبدأ بهجرة محمد رسول الله (صلعم) من مكّة المكرّمة إلى المدينة المنوّرة[1].

منذ ذلك الوقت تصاعد نفوذ المسلمين بسرعة، فاستقرّوا في سواحل مالابار في مدّة تزيد على مائة سنة، ورحّب بهم سكّان المنطقة تجاراً، وقدّموا لهم تسهيلات ليستقرّوا ويحصلوا على الأراضي ويمارسوا شعائرهم الدينية علناً. وما إن استقرّوا في تلك

(1) Innes: Malabar and Anjengo District Gazetteer, p. 436.

المنطقة حتّى بدأوا بالدعوة ونشر الدين الإسلامي؛ فالإسلام أصلاً ديانة تبشيرية وكلّ مسلم داعٍ لدينه. وحظِيَ معظمهم بتقدير السكّان المحلّيين واحترامهم، فلم يتعرّض أهل الهند لمثل ما تعرَّض له أهل المستعمرات الأخرى في بلاد الشام من تعذيب في أوطانهم وطردهم منها، بل إنّ المسلمين جاؤوا إلى الهند وفي قلوبهم إيمان عميق بدينهم الجديد، وتغمرهم فرحة النصر. وما إن اكتمل القرن التاسع حتّى كان المسلمون قد انتشروا في مناطق السواحل الغربية للهند، وأحدَثوا حالةً من الاضطراب بين جماهير الهندوس، بفعل معتقداتهم وعباداتهم الغريبة، وأيضاً بسبب الحماس الذي اتَّسمت به دعوتهم لدينهم.

وكان جنوب الهند في حالة هيجان واضطراب بسبب الصراع بين الديانات، إذ إنّ الهندوسية المتشددة كانت تكافح لكي تغلب الديانة البوذية والجينية. وسياسياً أيضاً، كانت تلك الفترة صاخبة تفتقد إلى الاستقرار وحافلة بالاضطرابات[1]، وكان حُكّام تشيرا يخسرون قوَّتهم ويفقدون سلطتهم، وكانت السلالات الجديدة تقوى وتسيطر على الحكم. وبطبيعة الحال، انزعج الناس واضطربت عقولهم بما جعلها مستعدّة لتقبُّل أفكار جديدة من أيّ جهة أتت. فظهر أمامهم الإسلام مع صيغة بسيطة من الإيمان، وكانت العقائد والطقوس فيه واضحة المعالم، وكانت نظرياته في التنظيم الاجتماعي مُتَّسمةً بالديمقراطية. فكان له نفوذ هائل.

(1) Iyer: Historical Sketches of Ancient Dekhan.

وقبل نهاية الربع الأول من القرن التاسع، كان آخر ملوك مالابار، وهو من أسرة شيرامان بيروميل[1] حاكم كودونغالور[2]، قد اعتنق الدين الجديد[3]. ووفقاً لما زعم الناس أن دخوله في الإسلام كان نتيجة رؤيا رأى فيها انشقاق القمر. وكان أنّه التقى مصادفةً جماعةً من المسلمين كانوا عائدين من سيلان، ففسَّر له زعيم الجماعة، وهو الشيخ سخي الدين، تلك الرؤيا، وأدخله في الإسلام، وأسماه بعبد الرحمن السامري. وبعد دخوله في الإسلام غادر الملك مالابار إلى جزيرة العرب، ونزل في شحر حيث توفّي بعد أربع سنوات قضاها هناك. ومن هناك أرسل مالك بن دينار، وشرف بن مالك، ومالك بن حبيب، وأسرهم إلى مالابار مع رسالة تحمل تعليمات بشأن نظام حكمه في بلاده، وبشأن استقبال المسلمين فيها. فرحَّب بهم أهل هذه البلاد ترحيباً عظيماً وسمحوا لهم ببناء المساجد. ونتيجة لذلك تمَّ تشييد أحد عشر مسجداً على ساحل مالابار.

وكان لدخول الملك في الإسلام أثر عميق في نفوس الناس في مالابار، وهُم ما زالوا يذكرونه حتّى يومنا هذا. وعلى سبيل المثال، ثمّة عادة شائعة عند تتويج زامورين[4] وهي أن يتمّ حلق رأسه مثل

---

(1) شيراماان بيروميل لقب الملك من أسرة شيرا في جنوب الهند ويزعم الناس أن الملك ذهب لزيارة محمد رسول الله (صلعم) بعدما رأى شقّ القمر وتوفّي في الطريق وينتظرون عودته (المترجم).

(2) منطقة قريبة من مدينة كوشين على بعد 29 كم، وهي في مديرية تهريشور، في ولاية كيرالا (المترجم).

(3) Logan: Malabar, Vol. I, p. 245.

(4) زامورين لقب للملك الهندوسي من أسرة ناير في القرون الوسطى في كاليكوت في منطقة مالابار في ولاية كيرالا الهند (المترجم).

المسلمين، وأن يرتدي كما يرتدي المسلمون، ولا يُتوَّج إلّا مسلمٌ من جماعة موبلا[1]، وبعد التتويج يتمّ التعامل مع زامورين كأنّه من خارج القبيلة، فلا يُسمح له بالجلوس وتناول الطعام حتّى مع أفراد أسرته، ولا يجوز لأيّ شخص من قبيلة نايار (Nayar) أن يمسَّه. وكان من المفروض ألا يجلس زامورين على عرش الملك إلّا كنائبٍ للملك شيراماں بيروميل الذي ينتظر عودته من بلاد العرب. ويعلن ملوك ترافنكور عند استلامهم السيف، بمناسبة تتويجهم بقولهم: «*سوف أحمل هذا السيف حتّى يعود عمّنا الذي ذهب إلى مكّة المكّرمة*»[2]. وتجدر الإشارة، مع ذلك، إلى أن قصّة دخول الملك شيراماں بيروميل في الإسلام مبنيّة على الأساطير المحضة، ومعظم تفاصيل هذه القصّة أو أمثالها تخالطها الشكوك والريب، إذ لا يمكن تاريخياً إثبات وجود الشخصيات التي ورد ذكرها في هذه القصص. كما إنّ شيراماں بيروميل ليس إلّا لقباً، ولا يمكن أن يكون سخيّ الدين معاصراً للملك في القرن التاسع، إذ إنّ كلمة الدين لم يبدأ استخدامها في الأسماء لدى المسلمين إلا في القرن الخامس الهجري (القرن الحادي عشر الميلادي) وإنّ مالك بن دينار كان ولياً من الأولياء، وظهوره في الهند أمر محفوف بالشكوك تماماً. ولكن، كما أشار إليه إينيس[3] «*يمكن لنا أن نستنبط من كلام الناس هذا أن السلالة الحاكمة في كرنكانور قد انتهت دولتها بتنازل بيروميل عن عرشه عندما دخل في الإسلام في القرن التاسع*».

(1) Qadir Hussain Khan: South Indian Musalmans, Madras Christian College Magazine (1912-13), p. 241.

(2) Logan: Malabar, Vol. I, p. 231.

(3) Innes: Malabar and Anjengo District Gazetteer.

ومن المؤكّد أن المسلمين كانوا قد اكتسبوا أهميّة كبيرة خلال هذه الفترة، وكانوا يعرفون باسم «موبلا» الذي يعني «فتىً مراهقاً» أو «عريساً». واعتُبر ذلك عنواناً للمجد، ومُنح بعض المسيحيين أيضاً هذا اللقب، ولأجل التمييز بين الطائفتين سُمِّيَ المسيحيون بالموبلا النصراني، وتمتّعوا أيضاً بامتيازات أخرى. وكان يجوز لمسلمٍ أن يجلس جنباً إلى جنب مع أيٍّ من طائفة نمبوتري البراهمية، بينما كان لا يمكن ذلك لشخص من طائفة لناير، وكان من المسموح لزعيم ديني من موبلا أن يجّلس بجانب زامورين في عربة أو مركب.

وفي ظلّ رعاية زامورين وتشجيعه للتجّار العرب استقرّوا في أراضيه بأعداد كبيرة، وبفضل تجارتهم لم يزيدوا في ثروته وسلطته فقط، وإنّما دعموه أيضاً في حملاته التوسعية. واستولى زامورين، وأصله من طائفة «ندي يروبا» في «أرناد»، على الأراضي المجاورة التي كان يملكها ملك بورلاتيري، وقاموا بحفظ هذه الأراضي التي استولوا عليها بحدّ السيف وبنوا قلعة في فلابورم. وهنا، وفقاً للتقاليد، استقرّ تاجر كان له تعامل تجاري مع بلاد العرب، وأسَّس مركزاً تجارياً تحوَّل في ما بعد إلى الميناء المزدهر المعروف باسم كاليكوت. وتولّى هذا التاجر منصب «كويا» أيّ قاضي كاليكوت. وفي ما بعد، قاتل خلفاؤه مع ملوك زامورين ضدّ ملوك ناد المجاورة لها، وهكذا استطاعوا أن يهزموا «والووكن» ملك «ولووند» واستولوا على إدارة مهرجان «مهامكام» في «تيروماوين». وبذلك، انتقلت السلطة

المطلقة في جنوب مالابار إلى أيدي زامورين[1]. وكان أفراد أسرة «أمراء علي» المسلمة أدميرالات ووزراء عند ملوك كولاتيري؛ وفقاً لإحدى الروايات، فقد كانوا من ذرّية عربيّ مسلم كان شيراامان بيروميل قد وجّه إليه دعوة استقبال من وطنه، وتمَّ تعيينهم من ثمّ كرؤساء كانانور(Kannanur)[2]، وبحسب رواية أخرى كان زعيمهم الأول من عائلة ناير، وكان وزيراً عند ملك كولاتيري، ودخل في الإسلام، لكنّه بقي في منصبه، بسبب ما كان يتمتّع به من قدرة ومهارة[3].

وكان زامورين يقدّر المسلمين إلى حدّ كبير، حتّى أنّه شجَّع الناس على اعتناق الإسلام ليعملوا في سفن العرب التي كان يعتمد عليها لأجل رفاهيته وتنمية بلاده. وأصدر قراراً بأن تتمَّ تربية ولد أو ولدين في كلّ أسرة من أُسَر صيادي الأسماك (Makkuvans) في دولته طبقاً لتربية المسلمين لأبنائهم[4].

وشهدت القرون التالية ازدياداً مستمرّاً في نفوذ المسلمين، كما يتَّضح من مذكّرات الرحّالة والجغرافيين. فوجد المسعودي[5] الذي زار الهند في بداية القرن العاشر (916م) أكثر من عشرة آلاف شخص من المسلمين القادمين من سرف وعُمان والبصرة وبغداد في سيمور (شاول الحديثة)، فضلاً عن العديد من أولاد

(1) Logan: Vol. I, p. 278 ff. Innes: p. 44.

(2) منطقة في ولاية كيرالا وهي الآن مدينة ومديرية (المترجم).

(3) Innes: Op. cit.

(4) Innes: Ibid., p. 190.

(5) Elliot: Vol.I, Masudi.

العرب الذين كانوا وُلِدوا هناك. وكان لهم رئيس يُقال له حَزاما (Hazama)[1] وكان يتلقّى صلاحياته من الملك الهندوسي. ورأى أبو دلف المهلهل[2] مساجد في ميناء سيمور. ويذكر ابن سعيد[3] في القرن الثالث عشر أن المسلمين كانوا يعيشون مع سكّان السواحل الهندية. ولاحظ ماركو بولو[4] أن أهالي سيلان كانوا يتلقّون المساعدة من المسلمين (Saracen)[5] من المناطق الأجنبية، كلّما دعت الحاجة إلى ذلك. ويتحدّث أبو الفداء[6] عن مسجد جميل للمسلمين وساحة في كولام. ومر ابن بطوطة[7] (القرن الرابع عشر) في رحلته، بدءاً من كهمبايت، بجميع الموانئ على طول امتداد الساحل الغربي. وقابل في طريقه أتباع دينه، أيّ المسلمين، ووجدهم في أحسن حال. واجتمع به رجال الحاشية من المسلمين في كندبار. وفي كونكاه، رأى مسجداً قديماً يُنسَب إلى سيّدنا خضر وسيّدنا إلياس عليهما السلام. وهنا أيضاً لقي جماعة من الدراويش الحيدريين يقودهم شيخهم. وكان في سندابور مسجد تمّ بناؤه على الطراز البغدادي، على يد زعيم الملاحين حسن الذي كان والد السلطان جمال الدين محمد، حاكم هنور (أونور). وكان في

---

(1) حزاما لقب لرئيس المسلمين ورب الكلمة جاءت من الكلمة العربية حزم (المترجم).

(2) Ferrand: Relations des voyages, under Yakut.

(3) Ibid., p. 377.

(4) Yule: The Book of Ser Marco Polo, Vol. II, p. 314.

(5) Saracen مصطلح عام استعمل في أوروبا للدلالة على المسلمين في العصور الوسطى؛ وهو مصطلح يُسيء للمسلمين في معناه، فهو تحريف لفظي لاتيني لكلمة «سرّاقين». وقد استعمله المستشرقون، ثمّ حذا حذوهم مَن تبعهم من المؤرّخين (المترجم).

(6) Ibid., p. 377.

(7) Defremery and Sanguinetti: Ibn Batutah, Vol. III, p. 55 ff.

أونور حاكم مسلم وقاض ومُفْتٍ وإمام. وفي جميع المراكز، على الطريق العام، الممتدّ على امتداد الساحل، من مالابار إلى كولام، كانت هناك بيوت للمسلمين، وكان يمكن أن يُقيم فيها إخوانهم المسلمون. ويلاحظ ابن بطوطة أيضاً أن الناس كانوا يكنّون للمسلمين احتراماً وتقديراً كبيرَين في تلك البلاد. وكانت في بارسلور وفاكنور (Baccanore) مستعمرات للمسلمين فيها قضاة ومُفتون، وبلغ عدد السكّان المسلمين في منجالور أربعة آلاف شخص، ومن بينهم تجّار من فارس واليمن. وكان في مسجدهم خزانة كبيرة للكتب وعدد من الطلّاب. وكانت هناك مساجد في ثلاث مناطق لفَتَن (Fattans)، وفي فندرينا سكن المسلمون في ثلاثة جوانب، ولهم مسجد في كلّ جانب. وكان رئيس التجّار في كاليكوت مسلماً من البحرين اسمه إبراهيم شاه بندر. وكان في كولام عدد كبير من التجّار المسلمين، وكان هناك مساجد عدّة، ومنها الجامع الكبير الذي كان يثير الإعجاب والتقدير لدى الزوّار بهندسته المعمارية. وكان الملك يبجّل المسلمين أيّما تبجيل.

ويتحدّث عبد الرزّاق[1] (1442م) الذي زار الهند قبيل دخول البرتغاليين إليها، عن كاليكوت قائلاً إنّ فيها عدداً لا بأس به من المسلمين، الذين هُم سكّان دائمون وبنوا هناك مسجديَن يجتمعون فيهما كلّ يوم جمعة لأداء الصلاة. وقد وصف عبد الرزّاق الميناء وصفاً رائعاً، مبيّناً أنّه كان مزدحماً بالتجّار الوافدين إلى الهند من جميع أنحاء العالم.

(1) Major: India in the fifteenth Century: Narrative of the voyage of Abdur Razzak.

وهذه الروايات تُظهر بشكل قاطع أن المسلمين استقرّوا في مناطق الساحل الغربي للهند منذ وقت مبكر، ثمّ ازدادوا عدداً وثروةً وسلطة. وصحيح أن سليمان الذي زار الهند في القرن التاسع الميلادي يذكر أنّه لم يجد هناك مسلمين أو أشخاصاً ناطقين باللغة العربية، ولكن شهادته لا تبدو جديرة بالثقة حول هذا الأمر، لأنّه لم يتمكّن من رؤية الممتلكات العربية في السند أو غوجارات أو خليج كهمبايت، ولا من ملاحظة أن بني جلدته كانوا تجّاراً أغنياء؛ وكما يقول ريناد[1] إنّ الهدف الرئيسي لسليمان كان رحلته إلى الصين، من دون أن يُعرّج في طريقه يميناً أو شمالاً، فلم ينتبه إلّا قليلاً إلى الأوضاع السائدة على الساحل الهندي. والحقّ، إنّ التقاليد المذكورة في «كرالول بتي»، وفي حكايات السكّان المسلمين، وكذلك الأدلّة المتمثّلة في النقوش الحجرية وشهادة المؤرّخين المسلمين والرحّالة، واستمرارية التجارة العربية الهندية منذ العصور المبكرة إن دلّت على شيء فإنّها تدلّ على أن المسلمين نزلوا على سواحل الهند مباشرة بعد وفاة النبي صلّى الله عليه وسلّم، ونالوا مكانة ممتازة ونفوذاً كبيراً لدى الحكام الهندوس في مالابار بسرعة فائقة.

وقد ظهرالعرب على الساحل الشرقي منذ وقت مبكر. ولما أقام *دارا* (519–484 ق.م.) سدوداً على نهرَي الفرات ودجلة وأغلق الأبواب على تجارة مصر، ظهر التجّار اليمنيون لكي يملأوا الفراغ[2]. وأُقيمت المستعمرات للعرب واليهود في القرون الأولى

(1) Reinaud: Relation de voyages.

(2) Kennedy: The Early Commerce Babylon with India, J.R.A.S., 1898.

للميلاد في سيلان وجنوب الهند. وكانت للإغريق والرومان تجارة مزدهرة في الساحل الشرقي. وقد تمّ اكتشاف العملات النقدية للأباطرة الرومان بكميات كبيرة في كوئمباتور[1]. وكان الإغريق يعرفون بلاد كال كهوئي وكيال الحديثة؛ ويذكر بطليموس أرايبور[2]، العاصمة القديمة لتشولا؛ وفي معظم الأحيان كان العرب يقودون السفن اليونانية والرومانية، وكان التجّار العرب يمرّون بساحل كورومانديل في طريقهم إلى الصين، حيث لا تزال بقايا عرب الجاهلية في كانتون[3] باديةً. وقد قال السيد كوست: «*يمكن لنا أن نؤكّد أن التجارة المستمرّة بين اليمن وجنوب الهند كانت قائمة منذ زمن قديم جداً*[4]».

ورث المسلمون تراث العرب الوثنيين من العهد الجاهلي، وكان الطريق المعتاد[5] من الموانئ في بلاد العرب أو الخليج الفارسي إلى الصين يمرّ عبر البحار السبعة، ومن بينها خليج بالك وخليج البنغال، وكان هذا الطريق معروفاً لدى العرب باسم شلاهات أو كلهابر أو كردنج. وقد وصف سليمان وأبو زيد السيرافي في القرن التاسع، والمسعودي في أوائل القرن العاشر هذا الطريق والحوادث في هذه البحار. ويبدو كأنّهم كانوا يعرفون هذا الطريق جيداً منذ فترة طويلة، وأنّه مرَّ العديد من الرحّالة على

(1) مدينة قديمة وكبيرة في ولاية تاميل نادو، الهند (المترجم).

(2) Hemingway: Trichinopoly, Madras District Gazetter.

(3) Edkins: Ancient Navigation in the Indian Ocean, J.R.A.S., 1886.

(4) Ibid., p. 4.

(5) Reinaud: Op. cit.

طول امتداد هذا الطريق، وإن كانت العلاقات التجارية مزدهرة بين بلاد المسلمين والهند، فقد أقيمت هناك بالفعل مستوطنات للمسلمين في كانتون في العام 758م، وأدّى تمرّدهم إلى الأوضاع الفوضوية الخطيرة[1].

وكانت مستوطنتهم الرئيسية على الساحل الشرقي في كايل بتنام في مديرية تيناويلي على شاطئ تمرا بارني، حيث لا تزال سلالة «لبيز» تشكّل الغالبية العظمى من السكّان. ومن المكان نفسه جمع كالدويل، وبكميات كبيرة، قطعاً من الفخار المكسور. والأهمّ من ذلك، أنّه عثر على عدد من القطع النقدية للمسلمين التي تحمل التواريخ من القرن السابع الميلادي (71هـ) إلى القرن الثالث عشر الميلادي.

وما إن استقرَّ المسلمون في هذه البلاد حتّى شرعوا بدعوة الناس إلى دينهم. ومعظم الأسر المسلمة في الجنوب تعود أصولها إلى تلك الفترة. وتعتقد قبيلة راوتن التي تقطن مناطق مدورا وترتشنابلي أنّهم دخلوا في الدين الإسلامي على يد «نطهر ولي»[2] الذي يوجد ضريحه في «تريتشينوبولي» والمنقوش عليه تاريخ وفاته 417 هـ (1039م)[3]. ومن الروايات المعروفة حول «نطهر» ما يفيد أنّه كان أميراً من أسرة السادات وكان يمتلك الأراضي في تركيا،

(1) Cordier: Op. cit.

(2) «نطهر ولي» من أوائل الصوفية الذين نشروا الإسلام في جنوب الهند في القرن الحادي عشر (المترجم).

(3) Qadir Husain Khan: Op. cit., p. 294.

ولكنه تخلّى عن دولته وصار متقشفاً وداعية للإسلام. وكان يتجوّل في بلاد العرب والفرس وشمال الهند حتّى وصل إلى مدينة تريسور وتريتشي نوبولي الحديثة، حيث استقر هذا الشيخ وقضى بقيّة حياته في عبادة ربّه وفي أعمال الخير، وأدخل عدداً لا بأس به من الهندوس في دين الإسلام. وكان من أخلافه سيّد إبراهيم شهيد الذي ولد في المدينة المنورة (حوالى 1162م) والذي قاد مهمّة عسكرية إلى مملكة بانديان، حينما كان له اثنتان وأربعون من العمر. ويقال إنّه هزم الملك بانديا، وحكم لمدّة أكثر من اثني عشر عاماً، ولكنه في نهاية الأمر اغتيل بعد الإطاحة بحكمه، ودُفن في أروادي. ويقال إنّ أسرة دودكولس خرجت من دينها ودخلت في الإسلام نتيجة نفوذ شيخ كبير من شيوخ بانوكوند، وهو البابا فخر الدين الذي كان من أتباع «نطهر ولي» وأدخل ملك بانوكوند في الإسلام وبنى هناك مسجداً. وبحسب ثورستون فإنّ تاريخ وفاته، هو 564هـ.

ودخل المسلمون في مدورا[1]، العام 1050، تحت قيادة ملك الملوك، الذي كان يرافقه شيخ من الشيوخ عظيم، وهو السيد علي يار شاه، الذي دفن بالقرب من حضور كجهري، في مدورا. وفي قرية جوربلين مسجد يتمّ سدُّ حاجاته من القرى الستّ التي قام بوقفها كون بانديا في القرن الحادي عشر، أو الثاني عشر. وفي أيام وربا نايكن تمّ الإبقاء على المعونة المالية للمسجد بعد البتّ بأمره، في العام 1573م[2].

---

(1) Nelson: Madura, p. 86.

(2) Ibid., p. 69.

واعتمد حكّام الساحل الشرقي سياسةً حكيمة تجاه التجّار الذين كانوا يزورون منطقة السواحل، ولم يعُد معمولاً بالعادة الغريبة الشائعة لدى السلطات في المناطق الغربية، أيّ الاستيلاء على السفن إذا دخلت منطقة الساحل، بفعل الجو الرديء، كما أُلغيت جميع رسوم الميناء باستثناء الضرائب العادية (kupasulka)، فكانت النتيجة الطبيعية لهذه الأمور أن ازدهرت سوق التجارة، وأُنشئت مستوطنات تجارية تحت حماية خاصّة من قبل الحُكّام[1]، وأصبحت كورومانديل معبراً للتجّار المسلمين، بحسب الوصف التالي: «*امتدّ هذا المعبر من كولم إلى نلاور (نلور الحالية) حوالي ثلاثمائة فرسخ على طول ساحل البحر. وفي لغة هذه البلاد يُسمّى الملك ديوار، والذي يعني ربّ الإمبراطورية. وكانت الأشياء الغريبة من الصين وما وراء الصين، ومنتجات الهند والسند، تصل إلى هنا بشكل مستمرّ، وهي محمّلة على متن السفن الكبيرة (ويسمّونها السفن الشراعية) التي تبحر مثل الجبال على أجنحة الرياح فوق سطح الماء، وكانت السلع من جزر الخليج الفارسي بخاصّة، ومواد للتجميل والزينة من البلدان الأخرى مثل العراق وخراسان إلى روما وأوروبا تستورد عن طريق هذا المعبر الذي كان بمثابة مفتاح الهند بفضل موقعه الجغرافي*»[2].

وفي القرن الثاني عشر كان المسلمون قد شكّلوا مجموعة كبيرة استوطنت هذه المناطق على نطاق واسع، واكتسبوا أهميّة كبيرة في ما

(1) S. K. Aiyangar: South India and Her Muhammadan Invaders.

(2) Elliot: Vol. III, p. 32.

يبدو، وكانوا مثل رجال طائفة «ويش» يجلبون الهدايا لقائد الجيش السيلاني الذي غزا مملكة باندبا بين العامين 1171 و1172.

وفي القرن الثالث عشر توسّع نطاق التجارة، وبخاصّة تجارة الخيول، حتّى أنّه أقيمت وكالة تجارية في «كايال» من قِبَل حاكم «كيس»، ملك الإسلام جمال الدين، قائد القوّات سابقاً من فارس. وعلى حدّ تعبير المؤرّخ الفارسي وصاف: إنّ عشرة آلاف خيل كانت تصدر سنوياً من فارس إلى «معبر» والموانئ الهندية، ووصل المبلغ الإجمالي إلى 2.200.000 [1] دينار. وكان وكيل التجارة هو تقي الدين عبد الرحمن بن محمد الطيبي، شقيق جمال الدين. وكانت موانئ فتن ومالي فتن تحت سيطرته، فضلاً عن منطقة كايال[2].

ويقول رشيد الدين[3] إنّ جمال الدين أصبح خلفاً لحاكم باندبا بعد وفاته، العام 1293، وكان شقيقه نائباً له. ويسجّل نلسون[4] تفاصيل عدّة تتعلّق بغزو المسلمين لمنطقة مدورا في تلك الأيام. كما يذكر ماركوبولو[5] أن تقي الدين احتلّ منصب نائب الوزير والمستشار لدى الملك سندرباندبا. وخلفه في هذا المنصب نجله سراج الدين وبعده حفيده نظام الدين. وكان فخر الدين أحمد نجل جمال الدين سفير الملك باندبا (في الثلث الأخير من القرن الثالث عشر)

(1) هكذا كتب المؤلف في العدد فقط، أمّا في الحروف فهو مليونان ومئتا ألف دينار (المترجم).
(2) Elliot: Vol. III, p. 32.
(3) Elliot: Vol. I, pp. 69-70.
(4) Nelson: Madura District Manual, pp. 78-79.
(5) Yule: Op. cit.

إلى قوبلاي خان (Kublai Khan) ومكث لمدّة أربع سنوات في الصين، وتوفّي في طريق عودته إلى الهند على متن السفينة، ودُفِن قرب قبر عمّه.

وكانت هناك مستوطنات أخرى للمسلمين في بلاد التاميل، لأن أمير خسرو[1] يتحدّث في كلامه على حملة الملك كافور، عن مسلمي كندور (كنانور حالياً) فيقول إنّهم كانوا يردّدون «*كلمة الشهادة*»[2]، وتمّ العفو عنهم لكونهم مسلمين على الرغم من أنّهم كانوا يستحقّون الموت. ويذكر ابن بطوطة[3] الذي رحل إلى هذه البلاد بعد تلك الحملة، أن غياث الدين الدامغاني كان حاكم مدورا في ذلك الوقت، وأنّه كانت لدى الملك *فيربلالا* فرقة عسكرية تضمّ 20 ألف جندي من المسلمين، وأن الحاكم المسلم لهوناور كان موالياً لنائب الملك هاريابا أودايار.

وهكذا كان المسلمون قد أنشأوا مستوطناتهم في المراكز المهمّة للتجارة، قبل وصول جيش الملك كافور إلى جنوب الهند، وأقاموا علاقات ودّية مع الناس الذين كانوا يعيشون حولهم. وبهذا الاحتكاك بين العرب والتاميل نشأت هناك سلالات مختلفة من الأصول المختلطة مثل أسر «روتن» و«لبيز».

وتدلُّ التفاصيل الآنفة الذكر على أن المسلمين وصلوا إلى جنوب الهند، على الساحل الغربي، أول ما وصلوا، في القرن الثامن

---

(1) Elliot: Op. cit., Vol. III, p. 90.

(2) وكلمة الشهادة هي لا إله إلّا الله محمد رسول الله (صلعم) (المترجم).

(3) Defremery and Sanguinetty., Op. cit. Vol. III, p. 199.

الميلادي، إن لم يكن قبل ذلك. وكان وصولهم إلى الساحل الشرقي في القرن العاشر الميلادي. وسرعان ما انتشروا في منطقة السواحل كلّها. وخلال فترة قصيرة اكتسبوا نفوذاً كبيراً على الصعيدين السياسي والاجتماعي. فمن جهة أولى تولّوا مناصب الوزراء والأدميرالات والسفراء وموظفي الإيرادات، ومن جهة ثانية، أدخلوا الناس أفواجاً في الإسلام، ونشروا بينهم أفكارهم الدينية، وشيّدوا مساجد وجوامع، وبنوا مقابر وأضرحة تحوّلت إلى مراكز للنشاط الدعوي الذي يقوم به دعاتهم وشيوخهم. ولذلك يمكن أن نفترض من دون تشويه للحقائق، أنّه إذا ظهرت عناصر دخيلة في الديانة الهندوسية في مرحلة تطوّرها في جنوب الهند، بعد القرن السابع الميلادي، وليست لها علاقة بالتطوّر الطبيعي للهندوسية، ولا تتنافى مع طبيعتها، فهي في الغالب ليست إلّا نتيجة لنفوذ الإسلام.

وأمّا السؤال عن تأثير المسيحية[1] على الهندوسية فهو في غير محلّه في هذا المكان، لأنّه إذا كان هناك أيّ تأثير كهذا، فهو قد أتى من الشمال الغربي قبل ظهور الإسلام في جنوب الهند. ومن المعروف أن العلاقات بين جنوب الهند والإسكندرية كانت قد توقّفت عملياً في بداية القرن الثالث الميلادي. ولا يمكن أن تكون الإسكندرية، قبل القرن الثالث الميلادي، مركزاً لنشر المسيحية، لأن الديانة المسيحية في الفترة الأنطونية كانت محظورة في الإسكندرية، حيث كانت اجتماعات المسيحيّين تُعقَد سرّاً. وفي وقت لاحق، عندما تمّ استئناف التجارة بين مصر والهند مرّة أخرى، واستقرّ المسيحيون من

(1) Kennedy: J. R.A.S., 1907, p. 951.

بلاد الشام وفارس، في جنوب الهند، لم يكن باستطاعتهم أن يؤثّروا تأثيراً ملحوظاً، لأن جماعاتهم كانت صغيرة وغير نافذة. وبحلول منتصف القرن السابع الميلادي كانت بلاد الشام وفارس ومصر قد سقطت في أيدي المسلمين، وكان المسيحيون قد فقدوا هيبتهم وسلطتهم. وعلى الرغم من أنّهم كانوا موجودين على ساحل مالابار في القرن الثامن الميلادي، فإنّ العوامل التاريخية الضرورية لأيّ تأثير حقيقي للمسيحية في الهندوسية كانت مفقودة.

وفي شمال الهند بدأ دخول الإسلام والمسلمين أثناء خلافة سيّدنا عمر رضي الله عنه، فقاموا بأولى محاولاتهم على موانئ الساحل الشمالي، فغزوا السند بعدما ضمّوا فارس ومكران إلى الإمبراطورية الإسلامية. وخلال القرن السابع الميلادي شنّوا غارات عدّة على حدود بلوشستان والسند واكتشفوا الطرق البريّة إلى هذه المناطق. وأخيراً، في عهد الخليفة الوليد قام والي العراق الحَجّاج بن يوسف الثقفي بتنظيم بعثة عسكرية أرسلها في قيادة الفتى الفطن محمد بن قاسم الثقفي[1]. ونجح هذا القائد الشاب في تذليل الصعاب، وهزم الحكّام الهندوس في السند، واستولى على وادي نهر السند بأكمله، وأخضع محافظتَي ملتان والسند للإمبراطورية الإسلامية، وهنا توقّف زحف المسلمين، فبقوا للقرون الثلاثة التالية محصورين في هذا الركن من الهند. وتوسّعت دائرة نفوذهم خلال هذه الفترة وامتدّت إلى إمارات السند وملتان التي حكموها والمدن الساحلية في السند، وكاتهياوار وغوجارات

(1) Elliot: Vol. I.

وكونكن حيث وصلوا واستقرّوا تجّاراً. وحتّى القرن الحادي عشر لم تسنح لهم الفرصة للتوغّل في عمق البلاد. أمّا في هذه المناطق فقد استقرّوا استقراراً كاملاً، وربّما قام بعض قادتهم المغامرين بشنّ هجمات جريئة واقتحام بلاد مالوه وقنوج.

على أية حال، تحوّلت ديبل وسومناث وبهروج وكهمباي وسندان وشاول إلى مراكز لجماعات صغيرة للمسلمين، وما من مكان وصلوا إليه إلّا بنوا فيه مسجداً. ورحّب بهم معظم الحكّام الهندوس في دولهم برحابة صدر، وعاملوهم معاملة طيّبة، فنالوا منهم كرم الضيافة. وأثنى سليمان والمسعودي وابن حوقل وأبو زيد على بلهار، حاكم ولبهي، في غجرات، وامتدحوه على ما أظهره للمسلمين من ودّ وصداقة. فكتب سليمان: «*لا يوجد في الحكّام أمير يحبّ العرب أكثر من حبّ بلهارا لهم، ويقتدي به رعيّته في هذا الأمر*»[1]. ووجد المسعودي إخوانه في الدين يمارسون شعائر دينهم علناً في كلّ مكان. ويتحدّث عن ملك دولة غجرات قائلاً: «*في مملكته يحترم الشعب الإسلام ويحميه، وفي كلّ مكان بُنِيت المعابد والمساجد حيث يؤدّي المسلمون صلواتهم الخمس*»[2]. ووجد الإصطخري (951م) المسلمين في جميع المدن في مملكة بلهار، وقال: «*إنّ المسلمين هم الذين يحكمون المسلمين نيابةً عن بلهار*»[3].

ورأى ابن حوقل (968م) الجوامع في مدن فمهل وسندان وسيمور وكهمبات، ويكتب الإدريسي في القرن الحادي عشر أن

(1) Reinaud: Op. cit., Vol. I, p. 26.

(2) Elliot: Vol. I, p. 27.

(3) Ibid.

عدداً كبيراً من التجّار المسلمين يختلفون بكثرة إلى أنهلوارا لأجل تجارتهم، وينالون من الملك ووزرائه ترحيباً بالغاً واستقبالاً حاراً، ويتلقون منهم الحماية والأمان[1].

وقبل قيام محمود الغزنوي بغزو الهند وفتح أبوابها لدخول المسلمين إليها، كان المسلمون قد حصلوا على مكانة مرموقة ومؤثرة في غربي الهند، وكانوا ينشرون دينهم في الناس، يشجّعهم كثيراً في تحقيق أهدافهم، رعاية الحكّام الهندوس لهم.

تلقي الحكاية التي نقلها محمد عوفي ضوءاً على علاقات الأمراء الهندوس مع التجّار المسلمين[2]، ولمّا هاجم الهندوس من كهمباي التجّار المسلمين، قام سيدي راج (1094-1143م) بالتحقيق في هذه القضية، وعاقب المعتدين وأعطى المسلمين أموالاً لبناء مسجد جديد. ويبدو أن بعض الملوك الهندوس قاموا بتوظيف المسلمين في الجيش. وعلى سبيل المثال عيَّن حاكم سومنات عدداً من الضباط المسلمين. ويعتقد رجال طائفة «قصباتي» في أحمد آباد أن نسبهم يرجع إلى الجنود الخراسانيين لرؤساء «واخيلا»[3].

ووصل رجال الدين المسلمون إلى حيثما وصل غزو الجيوش الإسلامية، وحيثما استقر التجّار المسلمون. ففي القرن التاسع الميلادي حضر السند الشيخ أبو حفص ربيع بن صاحب الأسدي البصري الذي كان واحداً من المحدثين الزاهدين. وتوفّي هناك

(1) Ibid., p. 88.

(2) Ibid., Vol II, p. 164.

(3) Forbes: Rasa Mala, 1856, Vol. I, p. 276.

في العام 106هـ[1]. وفي القرن العاشر الميلادي قام منصور الحلاج برحلته إلى الهند عن طريق البحر، وعاد برّاً عن طريق شمال الهند وتركستان[2]. وفي القرن الحادي عشر جاء البابا ريحان مع جماعة من أتباعه[3] من بغداد إلى بهروج. ويُقال إنّ هذا الشيخ أدخل نجل الملك في الإسلام، فهاجم والده، ولكنه كان قد قتل. وفي الوقت نفسه (1067م) تقريباً، استقرّ الزعيم الديني لجماعة بوهرا للتجّار من اليمن في غجرات[4] وهو نور الدين أو نورساتجر (1094-1143) الذي اعتنقت الإسلام على يديه جماعات من قبائل «كومبي» و«خروا» و«كوري» من غجرات[5].

وبعد غزوات محمود الغزنوي دخل الهند الكثير من العلماء ورجال الدين، ومن المستحيل إعداد قائمة لجميع هؤلاء الشخصيات، ولكن تجدر الإشارة هنا إلى مَن كانوا أكثر أهميّة، ومنهم الشيخ علي بن عثمان الهجويري رحمه الله مؤلّف كتاب كشف المحجوب، وهو من أهالي غزني، جاب في رحلاته سائر البلدان الإسلامية، ثمّ استقرّ في لاهور وتوفّي فيها في ستينيّات القرن الخامس الهجري[6]. وقد زار الهند الشيخ إسماعيل البخاري في أوائل القرن الحادي عشر[7]، وزارها كذلك صاحب منطق

(1) Mir Ghulam Ali Azad: Maasir ul Kiram, p. 6.

(2) Massignon: Kitab al Tawa Sin Introduction, p. v.

(3) Campbell: Gazetteer of Gujarat, Surat and Bdoach, p. 558 and note.

(4) Forbes: Op. cit. Vol. I, p. 344.

(5) Arnold: Preaching of Islam, chapter on India.

(6) Nicholson: Kashful Mahjub, Introduction.

(7) Arnold: Op. cit.

الطير وتذكرة الأولياء الشيخ فريد الدين العطّار في القرن الثاني عشر[1]. وحضر الشيخ خواجه معين الدين الجشتي[2] إلى أجمير في العام 1197م وتوفّي فيها (1234م). وفي القرن الثالث عشر جاء الشيخ جلال الدين التبريزي[3] تلميذ شهاب الدين السهروردي (مؤسّس جماعة السلسلة الإشراقية أو فلاسفة الشرق) إلى البنغال. واستقرّ سيّد جلال الدين البخاري[4] في أوتش في بهاولبور في العام 1244، واستقر البابا فريد[5] في باك بتن. وفي القرن التالي سافر الشيخ عبد الكريم الجيلي[6]، شارح ابن العربي[7] ومؤلّف كتاب الإنسان الكامل في الفلسفة الصوفية في الهند (1388م). وقام الشيخ سيّد محمد كيسو دراز[8] بإدخال الناس في مناطق بونا وبلكام في الإسلام. وأقام في الهند، في القرن الخامس عشر الميلادي، الولي صدر الدين[9] مؤسّس جماعة خوجه، وسيّد يوسف الدين[10] مؤسّس الفرقة المؤمنة، وإمام شاه من منطقة بيرانا[11]. ومن الشيوخ الكبار الذين زاروا الهند، أو أقاموا فيها،

---

(1) Nicholson: Tadhkiratul Aulia of Farid Uddin Attar.

(2) Abdul Haq: Akhbar ul Akhiyar, p. 22.

(3) Ibid., p. 43.

(4) Ibid., p. 60.

(5) Macauliff: The Sikh Religion, vol. VI, p. 356.

(6) Nicholson: Studies in Islamic Mysticism, p. 81.

(7) عبد الكريم الجيلي شرح فلسفة ابن العربي في التصوّف (المترجم).

(8) Arnold: Op. cit.

(9) Bombay Gazetter, Vol. IX, Part II, p. 40.

(10) Ibid., p. 27.

(11) Ibid., p. 76.

الشيخ سيّد شاه مير[1] بن الشيخ عبد القادر الجيلاني مؤسّس السلسلة القادرية للصوفية. ومنهم قطب الدين بختيار الكعكي[2] الذي دُفِن في دلهي وارتبط اسمه بالمَعْلم التاريخي قطب منار، والشيخ بهاء الدين زكريا[3] (المتوفّى في العام 1266م) والشيخ جلال الدين سرخ بوش[4] (المتوفّى في العام 1291م) الذي أقام في ملتان وأوتش، والشيخ محمد غوث (المتوفى في العام 1562م)[5] الذي كان معلّماً للملك المغولي همايون، وكان منتسباً إلى السلسلة الشطارية. وفضلاً عن هؤلاء، كان هناك دراويش وزهّاد مثل الشيخ شاه مدار[6] (القرن الحادي عشر) والشيخ سخي سرور[7] (القرن الثاني عشر أو الثالث عشر).

وكانت هناك شخصيات ذات مكانة عالية من رجال الدين المسلمين، وكذلك شخصيات أخرى أقلّ شهرة، عاشوا في الهند، وانتشرت بفضل علاقاتهم الذاتية ونفوذهم الشخصي فكرةُ الفلسفة الإسلامية والتصوّف في جميع أرجاء بلاد الهند. أمّا نتائج خدماتهم فسوف نتحدّث عنها في الفصل التالي.

(1) Khafi Khan: Muntakhib ul Luba, Vol. II, Part 2, p. 604.

(2) Abdul Haq: Op. cit., p. 24.

(3) Ibid., p. 26.

(4) Ibid., p. 60.

(5) Abdul Qadir Badaoni: Muntakhib ut Tawarikh, Vol. III, p. 4, (Bibliotheca Indica).

(6) Arnold: The Saints and Martyrs of India, E.R.E.

(7) Ibid.

التصوّف في الإسلام

تُـعَـدُّ الأرض التي نشأ فيها الإسلام، أيّ جزيرة العرب، من المناطق الأقلّ خصوبة في العالم، فالمساحات الشاسعة فيها ليست إلّا سهولاً جرداء ذات رمال منجرفة، ولا يمكن للبشر أن يعيشوا فيها براحة ورفاهية وأن يبنوا مؤسّسات للحضارة إلّا في المناطق الساحلية. وفي العصور القديمة نشأت في جزيرة العرب الممالك وازدهرت الثقافات وأسهم أهلها في التجارة من حول العالم، ولعبوا دور الوساطة. لكن أساطير الأزمنة القديمة غابت عن أذهان الشعوب في القرن السادس الميلادي، وأصبح العرب منغمسين في حياة الوحشية والبربرية. وكانت مدينة مكّة إحدى الحواضر الرئيسية في البلاد، ومركزاً للتجارة القائمة على الربا والأرباح والأطماع، وكان القمار والخمر والبغاء الشغل الشاغل للناس في أوقات فراغهم، وكانت القوّة فوق الحقّ، وكان الناس يعتبرون الأرامل والأيتام والضعفاء عبئاً لا يُطاق[1]، وكانت الديانة مجردّ احتفالات لا معنى لها لعبادة النجوم والحجارة والآلهة، من

(1) Hurgronje: Momammedanism, p. 28.

دون إيمان بها. أمّا مفاهيم الحقّ والباطل فكانت بدائية، فلم يكن القتل جريمة أو إثماً، ولم تكن لعقد الزواج حرمة، ولم تكن للنساء حقوق، ولم يكن هناك أيُّ احترام للشرف والولاء والأملاك، وكانت الغرائز الشهوانية سائدة بصفة عامة[1].

في تلك الصحراء المادية والمعنوية[2] كانت هناك أيضاً واحات تعيش فيها أفكار نبيلة وتطلّعات سامية. وكانت جماعات اليهود والنصارى قد استوطنت أماكن متفرّقة، وكان الرهبان المتجولون والحكماء من الشرق يسافرون مع القوافل، وكانوا - بطريقة أو أخرى - يزوّدون النفوس العطشى بنوع من الغذاء الروحي. نتيجة الاتصال بهم ظهرت جماعة من المصلحين الأوائل الذين عرفوا بالحنفاء، عملوا على إرشاد الناس وإصلاح سلوكهم وهدي قلوبهم إلى عبادة الله.

كانت هذه النهضة في الحياة الخلقية صدىً للحركة في الحياة الاجتماعية. وكانت القبائل العربية قبل القرن السادس الميلادي تتحرّك بالفعل إلى بلاد الرافدين وبلاد الشام، وقد دفعت بها لذلك الأسباب الاقتصادية، ومن بينها النموّ السكاني وما إلى ذلك، وكانت تحرّكاتها وتواصلها مع الحضارات الراسخة تؤثّر في طبائع الناس في أوطانهم[3].

في ظلّ هذه الظروف ولد رسول الله ونبي الإسلام (محمد صلّى الله عليه وسلّم)، في عائلة فقيرة الموارد، وما لبث أن تيتّم صغيراً،

---

(1) Ibid.

(2) كانت الجزيرة العربية صحراء جغرافياً، ولكن المؤلّف شبّه حال الفكر والفلسفة بالصحراء مجازاً، فجمع بين المادية والمعنوية (المترجم).

(3) Cambrige Medieval History: Chapter on Islam.

ونشأ وترعرع حتّى شبَّ ودخل مرحلة الرجولة أميّاً لم يقرأ ولم يكتب، وعاش في ظل الفقر الشديد والمشقّات. وكان لوطأة بؤسه الشخصي وشعوره بالمهانة الناجمة عن الظروف السيّئة للناس أثر عميق في روحه الحسّاسة. وجاءت تعاليم الحنفاء في مكّة، وممارسته للزهد وتأمّلاته في أحد الكهوف في جبل حرّاء، لتثير أزمة دينية في طبيعته المائلة إلى التصوّف بشدّة، ما أدّى إلى قيامه بتجارب دينية صوفية غيّرَت وجهة نظره تجاه الحياة تغييراً كلّيّاً.

وكانت الخشية من دنوِّ يوم القيامة وعذابها الأليم، والفراغ المثير للتشاؤم وتعاسة العيش الاجتماعي في حياة أهل مكّة، من العوامل التي زادته تأمّلاً. وجاء الوحي ليزيل ستار الأمية، ويمنحه العلم الذي خلق في نفسه يقيناً أعمق، وقوّةً لم يكن يملكها أحد.

أصبح محمد متلقّياً لأوامر الله وشريعته، ورسوله على الأرض إلى سكّان الجزيرة العربية. كان يجمع في شخصه، كسواه من الرسل، حماسة دينية مع روح العمل الشديد، فلم يكن مجرّد نبيّ لدين جديد، بل أصبح زعيماً لشعب جديد، ومصْلحاً لأمّة فتيّـة[1].

والدين الذي دعا إليه كان سهلاً يسيراً للغاية، حيث اشتمل على أبسط المعتقدات والطقوس، فقد جاء في كتابه، **القرآن الكريم**: «*يريد الله بكم اليُسرَ ولا يريد بكم العُسر*». وكانت النقطة المركزية في دعوته وحدة الله. ومن أهمّ الفرائض الصلوات الخمس، ثمّ الصيام، والزكاة، والحجّ، والإيمان بأن محمداً رسول الله. تلك هي الأركان الرئيسة لدين الإسلام.

---

(1) Hurgronje: Op. cit.

وفي الجانب الاجتماعي، كانت أهمّ ميزاته التأكيد على المساواة والأخوّة بين المسلمين؛ فلم يكن هناك، نتيجة لذلك، طبقة كهنوتية في الإسلام. وتعني عقيدة التوحيد رفضاً تاماً لعبادة «الآلهة» وتقديس الأصنام. ومن خصائص الوعي الديني للمسلمين، الإيمانُ بأن الله قريب من عباده، وهو قادر على كلّ شيء، والخشية من العواقب الوخيمة لمعصية الله، والشعور بالاستسلام التام أمامه، والثقة التامّة برحمته وفضله.

وبعد فترة قصيرة من وفاة النبي صلّى الله عليه وسلّم، بدأ دينه الذي كان سهلاً، يتفرَّع إلى فرق ونُظُم مختلفة، بسبب تأثير الحياة الجديدة، وظهور وجهات نظر منطقية مختلفة. وكانت السياسة من أولى أسباب الانقسامات.

ومن الفرق الأولى التي ظهرت في الإسلام الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والقادرية. وانتشر الشيعة بسرعة في بلاد فارس، وتطوّرت بينهم نظريات غير مألوفة، وقد عُرِف المتشدّدون منهم بـ«غلاة الشيعة». وتُشبه عقائد بعضهم العقائد الهندوسية[1]، فكانوا على سبيل المثال، يتشدّدون في الغلوّ مرّة ويُفرطون في التقصير مرّة أخرى، فرأوا أن الإنسان يمكن أن يعلو إلى منزلة الخالق، وأن الخالق يمكن أن ينزل إلى منزلة الإنسان، ونتيجة لهذه المعتقدات أضفوا على زعيمهم ومُصلحهم صبغة إلهية. ثمّ إنّهم اعتقدوا بحلول ذات الله في جسم الإنسان، كما اعتقدوا بالتناسخ والتشبيه وفي التغيير في الحكمة الإلهية (البدعة)، وفي عودة الإمام (الرجعة). وقد عُرِفت هذه الفرق المتشدّدة

(1) E.G. Browne: Literary History of Persia, Vol. I, p. 310; Vol. II, p. 195.

بمسميات مختلفة، فهي خرمية في أصفهان، وقوضية في مدينة ري، ومزدقية وسندبادية في أذربيجان، ومحمرية (أصحاب الرداء الحمراء) ومبيضة (أصحاب الرداء البيضاء) في بلاد ما وراء النهر. وأكثر هذه الفرق غرابة هي فرقة علي الإلهية[1] التي ظهرت إلى حيّز الوجود في التاريخ الإسلامي المبكر. وكانت هذه الفرقة قد استقرّت في بلاد فارس والهند، وقد جاء ذكرها في كتاب دبستان المذاهب.

كانت فرقة علي الإلهية فرقة مُغالية متشدّدة، وكانت تؤمن بألوهية علي رضي الله عنه، وأصحابها ما كانوا يذهبون إلى المساجد، أو يهتمّون بالطهارة، ولم يسمحوا بتعدّد الزوجات أو الطلاق، وسمحوا للرجال والنساء أن يرقصوا معاً في حفلات الزفاف. وكانوا يؤمنون بالمظاهر الخمسة لله التي أسهمت في خلق الكون. وكانت «خدمة الناس» جزءاً من شعائرهم الدينية وهي تشمل تبادل الطعام فيما بينهم وتناوله، ويشمل الطعام حلويات ولحم الأضحية التي قُدّمت قرباناً (شاة أو ثور..) في مناسبات رسمية. ووفقاً لمعتقداتهم هناك قوتان تتحكّمان في الإنسان وهما العقل والنفس. وكان لهم إمام ومرشد وراثي، ويساعده خادم أو دليل في المراسم والطقوس وممثل (خليفة) يوزّع بينهم الوجبة الاجتماعية. وهم يزعمون أن الشاعر السيّد الحميري[2] (723- 789) كان ينتمي إلى هذه الفرقة.

(1) Patton: Shiahs, E.R.E. Encyclopaedia of Islam: Ali Ilahiya. Colebrooke: On the Origin and Peculiar Tenets of Certain Muhammadan Sects. Asiatic Researches, Vol. III, p. 338 ff.

(2) Brockelmann: Geschichte der Arabischen Litteratur, p. 75.

لم تكن بعض فِرَق الشيعة تؤمن بالمعاني الظاهرة للقرآن الكريم، فكانت تفسّره تفسيراً مجازياً. وكانت الصلاة عندهم إطاعة الإمام، والزكاة عبارة عن التبرّع له، والحجّ يعني زيارته. وكانت للشيعة، سواء كانوا من المتشدّدين أم من المعتدلين، عقيدة خاصة، وهي عقيدة الإمامة[1]؛ لأن الشيعة لا تعترف بالسلطة الدينية إلّا لمَن له شخصية مُلهمة يضمن وجودها الإرشاد الحقيقي للناس. وكانت للإمام وظَيفتان أساسيتان، أولاهما إمامته للناس في الصلوات[2]، وثانيتهما قيادة مجتمع المسلمين وزعامتهم. ولكن استشهاد سيّدنا علي (كرّم الله وجهه) ووفاة ولديه الحسن والحسين (رضي الله عنهما) قد خيَّب آمال الشيعة في السيطرة السياسية، فأصبحوا يطمحون إلى القيادة الدينية، وأصرّوا على أن تكون السيادة الدينية حكراً على آل علي، بحكم الإرث، ولأن النور الإلهي الذي استقرّ في صدر النبي محمد (صلّى الله عليه و سلّم) انتقل تلقائياً إلى نفوس أئمة أهل البيت جيلاً بعد جيل[3]. وهم في نظر الشيعة معصومون من الخطأ، ولهم حياة خالدة لا فناء لها بفضل ذلك النور.

وقد بالغت الفرقة المتشدّدة من الشيعة بخصوص حقوق الأئمة وصلاحياتهم، وادَّعت بأنّهم جميعاً، أو بعضهم، يتّصفون بالطبيعة الألوهية، وأنّهم مظاهر الله المتجسّدة في شكل إنسان. وانطلاقاً من هذه العقيدة كانوا يوقّرون الأئمة مثلما يوقّرون الله[4]. ويقول نيكلسون: «*إنّ عقيدة الإغريق الهلينيين بأن الله قد حلّ في*

(1) Friendlander: Heterodies of Shiites, J.A.O.S., Nos. xxviii, and xxix.

(2) Patton: Op. cit.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

الإنسان، وتجسّد، شاعت بين المسلمين عن طريق الشيعة الذين اعتقدوا بأن الخالق يتجسّد في شخصية الإمام، وتصوّروه خليفةَ الله في الأرض، بحيث أصبحت شخصيته شبه إلهية في العالم الذي يعتمد وجوده على وجودها»[1].

ومن الفرق الأولى للشيعة نشأت الفرقة السبعية[2] ثمّ الفرقة الإثنا عشرية[3] في وقت لاحق. وكان مؤسّس الفرقة الأولى عبد الله بن ميمون، وهو من المتشكّكين الفرس المثقّفين، وكان هدفه القضاء على التفوّق العربي. وكانت للعدد 7 أهميّة خاصّة في مذهبه، فعلَّم الناس أن هناك سبعة أنبياء، وأنّ لهم سبعة مساعدين، وبين كلّ نبي وخليفته هناك سبعة أئمة، وهو نفسه آخرهم وأعظمهم. وكان الله في معتقداته كائناً مطلقاً ليس له اسم ولا صفات، وله وجود أزلي، ومن تصوُّره انبثق الكائن الثاني أو الله الذي خلق العالم ويحكمه، وهذان الكائنان، كائن من دون صفات، وآخر بصفات، يشبهان «براهما» و«إيشور» في الديانة الهندوسية.

وتؤمن هذه الفرقة بأن النبي هو تمثيل للإله، ومظهر أدنى منزلة ببضع درجات من الخالق، وتقول إنّ الكائنات الحيّة تشكّل في الواقع سلسلة من مثل هذه المظاهر من الأزل، والفارق الوحيد بينها هو مدى البعد من الخالق. وبالتالي سيرجع الجميع إليه في نهاية المطاف بعد عددٍ غير محدّد من التمثيلات، وأن المبتدئ في هذا

(1) Nicholson: Studies in Islamic Mysticism, Preface, vi.

(2) E.G. Browne: Op. cit., Vol. I, p. 130 ff.; Vol. II, p. 194 ff.

(3) Ibid.
Blochet : Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane.

النظام مرّ بمراحل مختلفة بمساعدة معلّمه حتّى وصل أخيراً إلى مكانة النبي.

وكانت فرقة القرامطة فرعاً من الفرقة الإسماعيلية السبعية وانفصلت عنها في العام 890م. ويؤمن الاثنا عشريون باثني عشر إماماً وهُم من نسل سيّدنا علي كرَّم الله وجهه، وكان آخرهم محمد بن الحسن الذي اختفى العام 873 ويُتوقَّع عودته. وإنّ الصفويين الذين غزوا بلاد فارس ودخلوها العام 1502م ينتمون إلى هذه الفرقة. وكانت هناك، فضلاً عن هؤلاء، فرقة حشيشية، استقر أعضاؤها في منطقة ألموت في إيران، وفي مصياف في بلاد الشام، وقام هولاكو بإبادة هذه الفرقة إبادةً تامة، وكانت هناك فرق أخرى مثل الفاطميين والدروز والنصيرية.

والأهمّ من ذلك التطوّرات التي حدثت في الفرق الأخرى التي انقسمت بشكل رئيسي على أساس علم الكلام، والأسئلة التي شغلت أذهان العلماء المسلمين كانت تتعلّق أساساً بطبيعة الله، وعلاقة الخالق بخلقه، وبخاصّة الإنسان، وطبيعة الروح وطبيعة معرفة الله. ومن بين الفرق الأولى كانت فرقة المعتزلة أكثر تأثيراً باعتبارها فرقة العقلانيين المسلمين[1].

وكان المعتزلة خلفاء للفرقة القدرية التي تؤمن بحرّية الإرادة، وكانوا أوّلَ مَن استخدم الفلسفة في المناقشات الدينية. وكان

(1) Goldziher: Forlesungen uber den Islam, translated by Felix Arin, Chapter III.

المعتزلة أصلاً مجموعة من الزهّاد الذين عاشوا في العزلة، وساندوا الحركة التي جمعت حولها العقلانيين من المسلمين، وكانت لهم علاقة وثيقة أيضاً بالشيعة، نتيجة ما كان هناك من تشابُه فكري بين الطرفين[1].

وكان مؤسّس هذه المدرسة الفكرية واصل بن عطاء، وهو تلميذ العالِم المعروف الحسن البصري، ولكنّه انفصل عن أستاذه وانعزل، ولذلك سُمِّيت جماعته بالمعتزلة. أمّا الزعماء المعروفون الآخرون لهذه الجماعة فهم أمير بن عبيد (المتوفّى في العام 144هـ)، وأبو هذيل (المتوفّى في العام 226هـ)، والنظّام (المتوفّى في العام 231هـ)، وبشر بن المعتمر (الذي كان معاصراً للرشيد)، وأبو عبيدة المعمر (المتوفّى في العام 210هـ)، وثمامة بن الأشرس (المتوفّى في العام 213هـ)، والجاحظ (المتوفّى في العام 255هـ)، والخياط (المتوفّى في العام 230هـ)، والزبير (المتوفّى في العام 303هـ).

وكان الاتجاه العام لدى المعتزلة التحوّل من المعايير الموضوعية والخارجية للحقيقة إلى الموقف الداخلي، والنقدي، وحتّى التشكيكي والإلحادي. وبطبيعة الحال، جعلوا العقل مصدراً رئيسياً للمعرفة الدينية. وكانت وجهة نظرهم الدينية التي تركّزت عليها استدلالاتهم العقلية تنقية الفكرة التوحيدية من جميع الخفايا والتشوهّات التي كانت قد دخلت في المعتقدات المعروفة، سواء في الأخلاق أم الغيبيات. وكان المعتزلة يجاهدون بقوّة مثل «شانكر

(1) Amir Ali: Muhmmadan Law, Vol. II, Introduction.

أتشاريا» لأجل وحدانية الله، وكانوا في معركة فكرية مع المتشابهة الذين كانوا يستندون إلى آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة التي كانت ذات مفاهيم متشابهة، وكانوا يشرحونها ويؤوّلونها تأويلاً يؤيّد مطالبهم، وخاضوا مجادلة مع أولئك الذين رأوا أن الله يملك صفات العلم والقوّة وغيرها من الصفات، وكانوا يعتقدون أن عزو الصفات الأزلية إلى الله هو الاعتراف بالتعدّدية في ذاته، إذ إنّه اعتراف بوجود الأشياء الأخرى الأزلية مع وجود ذات الله الأزلية. وكان أبو الهذيل يعتقد، مثل الموحّدين الهندوس، أن الله عليم، وقدير، وودود، ولكن علمه وقدرته ومودّته ليست إلّا ذاته، وأنّه لا يمكن بيان صفات الله إلّا في السلبيات، لأن هذه الصفات توجد في جوهر ذات الله، وأصبحت وحدانية الله هذه، عند معمر بن العباد، محض إمكانية مجرّدة، ولا يمكن بيانها إلّا به. ونتيجة لذلك، لا يمكن علم ذات الله. وتقدّم أتباع النظّام خطوة أخرى فقالوا بوجود إله خالق وحاكم مع وجود الإله المطلق الذي لا يمكن وصفه.

وأمّا في ما يتعلّق بصفة الخلق فيقول أبو هذيل إنّ الخلق يعني التغيير، والإبادة تعني الراحة، ويحصل كلاهما بالتناوب على وجه الدوام. ويعتقد الآخرون أن الخلق هو تفعيل الإمكانات الموجودة من قبل أو كشف ما كان مخفِيّاً. وقام النظّام بتأسيس فكرة القانون، وفكرة التطوّر التدريجي لهذا الكون من حالة الخفاء وفقاً للضرورة الداخلية. وبالتالي، فإنّ الله بالنسبة إلى هذا الكون، لم يكن إلاّ سبباً فعّالاً لظهوره، فيما يتبع الكون قانونه الثابت الخاص.

كانت السمة البارزة للمعتزلة في الشؤون الغيبية هي التوحيد، وفي مجال الأخلاق هي العدالة. وكانت فكرة العدالة بالنسبة إليهم تتّصف بالشمولية، حتّى أن الله ليس بمستثنى منها، وأن قدرته محدودة بسبب مقتضيات العدالة. ويستنتج من ذلك أن الله تعالى خلَق الإنسان لخيره وصالحه، ولذا كان من الضروري أن يرسل أنبياءه لتوجيه الإنسان نحو صراطه المستقيم. فأصبحت النعمة الإلهية واجبة (لطفٌ واجب)؛ استلزمتها رفاهية الإنسان. وثمّة نتيجة مهمّة أخرى يمكن استخلاصها من هذا المبدأ، وهي أن تحديد الخير والشرّ لا يتمّ بإرادة الله السلطوية، بل يتمّ وفقاً لمعيار مطلق، هو قانون الضرورة الحتمية الذي يلتزم به الله نفسه أيضاً.

واعتقد المعتزلة أن الإنسان حرّ في إرادته، وبالتالي فهو مسؤول عن اختيار الخير أو الشرّ، وعلى أساس اختياره لهذا الأمر أو ذاك يستحقّ الثواب أو العقاب. وكانت وجهة نظر المعتزلة تجاه الحياة متأثّرة بالرهبانية. وينقل المسعودي عن عمرو بن عبيد، مشيداً بأفكار المعتزلة، قوله: «*إنّ الشهوة تعمي الإنسان، والموت يفصل بينه وبين آماله. وهذه الدنيا محطة حيث يقيم المسافر لمدّة ثمّ يغادر. وإنّ ملذاتها ويلات، وفخاخها مهلكة، وسكونها اضطراب وحكمها ثورة. وهدوء الإنسان فيها يتخلّله قلق دائم، والسلام فيها والاضطراب غير واقعي، لأن الموت نهاية حياة الإنسان، الذي هو ألعوبة الشدائد، ووليد القدر. والإنسان يهرب لينجو بنفسه، والموت في كمين، وما تقدّم الإنسان خطوة خاطئة واحدة إلّا*

وهوى، والإنسان يرهق نفسه، ولا يستفيد من جهوده إلّا ورثته، وقبره يجني ثمار جهوده[1].»

وأمّا في ما يتعلّق بالوحي، فإنّ المعتزلة يرون أن القرآن الكريم لم يكن كلام الله الأبدي، ولا الأزلي ولا غير المخلوق؛ فكانوا يعتقدون بالوحي التدريجي الذي يتفق مع الاحتياجات المتزايدة للبشرية. وأدّى التطبيق الشديد للعقل والمنطق إلى تصوُّر الإله المطلق المجرَّد، غير المشخَّص، الذي لا يكاد يفي بضرورتين كونيَّتين للإنسان، وهما الاعتماد على قوّة أكبر منه، والإخلاص لشخص أو إنسان مثالي يثير أعمق مشاعر الحبّ. هذان الاتجاهان اللذان كان لهما وجود مسبق تطوّرا بقوّة وشِدّة كردّ فعل ضدّ المعتزلة، في حين ظهر اتجاهان اثنان آخران نتيجة للعقلانية، ألا وهما التكهّنات الفلسفية وعدم الإيمان بالله أو الإلحاد الصريح. وكان المحدّثون والفقهاء ممثلين رئيسيين للاتجاهين الأولين، وهم الأئمّة الستة[2] الذين جمعوا الأحاديث النبوية الشريفة، والأئمّة الأربعة[3] الذين جمعوا القواعد الفقهية. وما كان صعود المتفتحين يعني انتصار نظرية الاعتزال، لأنّهم بدأوا في قمع منافسيهم عنوة، فتعرّض أحد كبار الفقهاء المحترمين وهو الإمام أحمد بن حنبل، لمعاناة شديدة على أيديهم جزاء لصدقه وجرأته. ولم يمكن لأتباع المبدأ القديم أن يرفعوا رؤوسهم إلّا في عهد الخليفة المتوكّل (847-861).

(1) Carra de vaux: Avicenne, p. 20.

(2) الأئمّة الستّة هم البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه (المترجم).

(3) أئمّة السنّة الأربعة هم الإمام مالك والإمام أبو حنيفة والإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل (المترجم).

وكان أبو الحسن الأشعري[1] قائد هذه الحركة، المولود في 873م (260هـ) وهو من سلالة الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه. وقضى الشطر الأكبر من حياته في بغداد. وكان في البداية واحداً من أتباع المعتزلة، وبقي معهم لمدّة أربعين سنة إلى أن تشاجر مع أستاذه الجبائي[2] في قضية الجبر والقدر. وبعد صراع داخلي حادّ، ولو لمدّة قصيرة، أصبح مؤيّداً لآراء المحدّثين، ونبذ المعتزلة علناً، ومنذ ذلك الحين كرَّس جهدَه لمناهضة وجهات النظر البدعية من خلال محاضراته العامة ومؤلّفاته، إلى أن توفّي في العام 936م.

وقف أبو الحسن الأشعري موقفاً اعتدالياً وسطياً بين القدريين المتشدّدين من المعتزلة والمتشبهين المتشدّدين والخوارج، واستفاد من عقلانية المعتزلة وطبّقها مع الأحاديث النبوية الشريفة، فقام بتأسيس مدرسة دينية فكرية جديدة. وكان رأيه في طبيعة الله مختلفاً عن التجريد المجرّد للعقلانيين، وعن الواقعية الصارخة للماديين؛ فالله، حسبما قال، يمتلك كلّ الصفات الطيّبة، ولكنّها لا تتشابه أبداً مع صفات الإنسان. وكذلك، في ما يتعلّق بالمادة، اعترف الأشعري بوجودها ولكنّه لم يعتقد أن الله منحها وجودها. وبشأن مصير

(1) Mehren: Exposé de la réforme de l'islamism commence au IIIeme siècle de l'Hegir par Abu al-Hassan Ali El-Ashari, Third International Oriental Congress, St. Petersburg.

(2) هو محمد بن عبد الوهّاب بن سلام الجبائي، المعروف بأبي علي الجبائي، شيخ المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، مؤسّس فرقة الجبائي (المترجم).

الإنسان وسلوكه اعتقد أن الإنسان يحصل على فضل الله بواسطة جهوده، وأن النبي صلّى الله عليه وسلّم سوف يشفع له بإذن الله.

وتطوّرت أفكار الأشعري بعد قرن من الزمان على يد الباقلاني الذي توفّي في العام 1012م، ثمّ تطوّرت بعد قرن على يد خليفته الإمام أبو حامد محمد الغزالي[1] (1057 – 1112م) الذي كان مسك الختام في علوم الدين الإسلامي، ويعتبره المسلمون الإمام الأعظم في العلوم الدينية، ولقّبوه بحجّة الاسلام، ويعتبره رينان «*أكبر عقل أصيل بين الفلاسفة العرب*»، وأمّا ثولوك[2] فيقول في الغزالي: «*لو استحقّ شخص أن يلقّب بالقدسي، لكان هذا الرجل قدسياً حقاً*».

وُلِد الغزالي في طوس، وفقد أباه وهو في سنّ مبكّرة، فتربّى في حضن صديق صوفي لوالده. درس العلوم الدينية والشريعة، ولكنه سرعان ما تنحّى عن الإسناد والروايات، وكرّس نفسه للمعقولات والمنطق والحكمة والفلسفة والتصوّف. وطبّقت شهرته الآفاق، وتمَّ تعيينه أستاذاً في دارالعلوم النظامية (1085م) على يد نظام الملك. وبعد مرور عشر سنوات في بغداد أصيب بخلل عقلي واضطر لمغادرة بغداد، وصار واحداً من المتشكّكين وفقد إيمانه في الدين. غير أنّه بفضل تجاربه الصوفية تخلّص من شكوكه في الدين ومن ثمّ نبذ العقلانية واعتمد على التصوّف. ورفض تعاليم المحدّثين لأنّها بدت

(1) Carra de Vaux, Ghazali. Macdonald: Ghazali, J.A.O. Vol. 20. Claude Field: The Alchemy of Happiness.

(2) أغسطس ثولوك (1799–1877) عالم من علماء الدين المسيحي وهو ألماني الجنسية وبروتستانتيُّ المذهب (المترجم).

له صبيانية، ولكنه لم يجد ارتياحاً في علم الكلام والحكمة والفلسفة، فرأى أن الطريق الحقيقي الوحيد أمامه للوصول إلى المعرفة هو الانجذاب الصوفي والحدس المباشر. فكرّس نفسه للرياضة الباطنية واختار العزلة عن العالم، وأخيراً توفّرت له راحة البال التي كان يصبو إليها. وفي العام 1106 تمّ تعيينه في أكاديمية نيسابور، لكنّه سرعان ما تركها، وعاد إلى طوس حيث أسَّس مدرسة وزاوية روحانية. وهنا قام بتأليف كتابه تهافت الفلاسفة في دحض الفلسفة، وتوفّي هناك في العام 1112.

يعرف الإمام أبو حامد محمد الغزاليُ بإسهامه الثرّ في علم أصول الشريعة، ففي نظرية المعرفة لم يعتبر العقل السلطة النهائية، وجعل الإدراك المباشر(Samadhi في الفلسفة الهندوسية) برهاناً للدين. ومثل الفلاسفة الهندوس، يؤكّد الغزالي أنّه من خلال الوسائل العادية للمعرفة لا يمكن للإنسان أن يحصل إلّا على المعرفة النسبية فقط، وبما أن الله هو المطلق، لا يمكن للإنسان أن يحصل على معرفة إيجابية عن صفاته أو طبيعته. ولذلك لا بدّ له أن يعتمد على الوحي النبوي، أو على الإلهام الشخصي، للحصول على تلك المعرفة. وقال أيضاً إنّه من الممكن الحصول على معرفة الله لأن طبيعة الله لا تختلف في جوهرها عن طبيعة الإنسان، وإنّ النفس البشرية استفادت من ذات الله وتعود بعد وفاتها إلى مصدرها الإلهي.

أمّا بالنسبة إلى العلم النسبي، فإنّ الإمام الغزالي يقبل بتدريس العلوم المتعلّقة بالكون، ويؤكّد على وجود الكائن المطلق وراء نظام

الطبيعة الذي تهيمن مشيئته على الجميع، ويرى أن الكون موجود في ثلاثة أشكال، عالم الملك أو عالم الحسّ أو التغيير، وعالم الجبروت، وعالم الملكوت. وهذه العوالم الثلاثة ليست متميّزة من حيث الزمان والمكان ولكنّها أشكالٌ مختلفة للوجود مثل أفكار أفلاطون.

وقد اكتملت الدائرة التي تتحرّك فيها التكهّنات الفلسفية الماضية على يد الغزالي. وكان المعتزلة قد بدأوا تلك الدائرة الفلسفية بجعل العقل حَكَماً في الدين. ولكن المنهج المتشدّد لمنطقهم أدّى إلى محوها نهائياً على أيدي الأشعري والغزالي. وخرج هذا المنهج الفكري من صفوف الجدليين وتشعَّب إلى قنوات عديدة وهي الإلحاد، أو الشكّ، والفلسفة الخالصة، وإنكار التعقُّـلِيَّة، وذلك هو التصوّف.

وظهر المتشكّكون والملحدون عادة بين الشعراء والعلماء وغيرهم من الذين تأثّـروا بالفكر الفارسي والهندي. وقد ذكر الجاحظ (869) أسماء المتشكّكين الأوائل، وتحدَّث الطبري عن مذاهبهم. وقد حاول ابن حزم (المتوفّى في العام 1064م) والغزالي تصنيفهم في طبقات. وهم لا يؤمنون عموماً بوجود الإله المشخّص، والروح الخالدة، ولا يحترمون الأنبياء والأوامر الدينية، ويؤمنون بخلود الكون، أو في أبدية مبدأين أو ثلاثة مبادئ[1].

وكان الخليفة يزيد (المتوفّى في العام 744م) من بينهم، وكان الشاعران الكبيران أبو تمام (المتوفّى في العام 846م) والمتنبّي (المتوفّى

(1) Margoliouth: Atheists of Islam, E.R.E.

في العام 965م) من الذين يتهمون بميلهما إلى الشك، أمّا أبو العلاء المعرّي (المتوفّى في العام 1057م) وعمر الخيام فقد كانا من كبار المشكّكين. ويقول مترجم قصائده، هنري بارلين: «*لم يكن أبو العلاء يشكو سياسة زمانه ودينه فقط، بل كانت له تأمّلات عميقة، وقد تأثّر ببوذا*»[1]. وكان أبو العلاء يؤمن بنظرية التناسخ، وكان نباتياً لا يأكل اللحم أبداً، حتّى أنّه حرّم على نفسه استخدام الحليب والعسل والجلود، وكان في قلبه احترام كبير لحياة الحيوانات، وكانت حياته متّسِمة بالتقشّف، وملابسه وطعامه بالبساطة، وكان يُحبّ العزلة والعزوبة. وعلى الرغم من ذلك كلّه، كان المعرّي من عظام الشعراء العرب، كما كان من كبار العلماء الأفاضل الذي تجمّع حوله مئات طلّاب العلم من البلدان المختلفة، وكان مساعداً كريماً لمن كانوا في حاجة لمساعدته، وكان يعارض التقوى الظاهرية والشكليّات الدينية. ولذلك نجد المعرّي يدعو الناس في شعره إلى ترك العبادة الظاهرة في المساجد وتقديم الأضاحي لأن القدر يأخذهم إلى كأس[2] النوم الأبدي[3].

ويقول في مكان آخر: «*إنّ في الدنيا طرقاً كثيرة وحفراً عديدة وهناك مرسلون كثيرون وفيهم من هو سيّد، وإنّ محمداً يحمل سيفاً وربّما الصدق معه ربّما معه*»[4]. ويتحدّث المعري عن الأنبياء وعن

(1) Baerlein: Abul 'Ala' the Syrian, p 19.

(2) يعني الشاعر بكأس النوم الأبدي الموت مجازاً (المترجم).

(3) Baerlein: Diwan of Abul Ala, Poem No 1.

(4) Ibid., Poem No. 35.

الجنّة فيقول: «لا إله سوى الله وذلك حقّ وليس هناك رسول إلّا ضميرك، وإنّ الإنسان الذي يهيم في الظلمات ليجد الجنّة التي هي في نفسي ونفسك»[1]. وينظر المعرّي إلى العالم ويعتبره وهْماً وخيالاً فيقول [بما معناه] لعلّ هذه الدنيا لا شيء، ربّما هي مكان الأوهام والأحلام، ونسجّل ما يقوله أصحاب دنيا الأحلام، ويمكن أن نكون نحن وإياهم أشباح نسل متنوّر[2].

وكان أبو العلاء المعري متشائماً بالتأكيد، وكان يتلذّذ بالألم ويجد فيه فرصة للفرد ليعيش بنبل وشرف. فيقول: نحن نعاني المصائب، وبذلك نعرف، وتكفينا هذه المعرفة فإذا حاولنا إزالة صخور الآلام فسوف ينزل علينا قبب المحبّة والشجاعة[3]. وأمّا عمر الخيام فكان صيته يطبّق الآفاق، كذلك الفلاسفة المسلمون[4] أمثال الكندي، والفارابي (المتوفّى في العام 950م)، وإخوان الصفا، وابن مسكويه وابن سينا (المتوفّى في العام 1036م) في الشرق، وابن باجة (المتوفّى في العام 1138م)، وابن طفيل (المتوفّى في العام 1185م) وابن رشد (المتوفّى في العام 1198م) في الغرب، فهؤلاء ليسوا في حاجة إلى التعريف بهم. وكان نظامهم الميتافيزيقي يعتمد إلى حدّ كبير على الفلسفة اليونانية، وقد انحصر أثرُه في الهند في

(1) Ibid., Poem No. 81.

(2) Baerlein: Diwan of Abul Ala, Poem No. 96.

(3) Ibid., Poem No. 71.

(4) Boer: History of Muslim Philosophy. Iqbal: Development of Metaphysics in Persia.

كونه جزءاً من الفكر الصوفي. ومن المثير للاهتمام أن ابن النديم حصل على معلومات عن الطوائف الدينية الهندية لإدراجها في كتابه **الفهرست** من الرسالة التي ألّفها الكندي، الذي اعتمد بدوره على مذكّرات مبعوث أرسله يحيى بن خالد البرمكي إلى أرض الهند. وكان الفارابي كاتباً موسوعياً، فكتب في موضوعات الأخلاق، والسياسة، والموسيقى إلى جانب الموضوعات الميتافيزيقية، وحاول الجمع بين مبادئ أفلاطون وأرسطو، فأصبح منطقه أساساً لفلسفة ابن سينا. ويحتلّ الأخير مع الغزالي وابن رشد منزلة سامية بين المفكّرين المسلمين. وكتابه **القانون** يعتبر الكلمة الأخيرة في الطبّ الإسلامي. وأمّا في الفلسفة فلا يفوقه أحد في دقّـة الفكر وحصافة العقل.

وأدخل الفلاسفة الأفكار الأفلاطونية الجديدة عن «نظرية الصدور» في الفكر الإسلامي وزرعوا البذور التي قام الصوفية بجمع حصادها الفكري. وفيما انطلق الغزالي من العقيدة ونزل على أرض التصوّف، كان وصول ابن سينا إليها من منطلق الفلسفة اليونانية. ورأى أن للعقلانية قيمة في مجال العلم فقط، ووراء ذلك وجدان وحدس يتيح معرفة أكثر سهولة ومباشرة وكفاية للحقيقة المطلقة. وكانت نظرياته الميتافيزيقية بمثابة القمح للمطحنة الصوفية، لأنّه يتصوّر الحقيقة السرمدية كجمال أبديٍّ ينزع بطبيعته إلى إظهار النفس، ولذا يرى ذاته تنعكس في مرآة الكون. هذا التعبير عن الذات هو الحبّ، لأن الحُب هو تقديرٌ

للجمال بينما الأخير هو الكمال. وهكذا فإنّ الحبّ هو الطاقة المحرّكة للعالم، إذ يجعل الكائنات تسعى وراء الكمال الأصلي الذي ابتعدت عنه نتيجة لخلقها. وبفضل هذا الحبّ يتمّ اندماج الروح البشرية في الحقيقة المطلقة.

وهكذا، فإنّ كلّ الآفاق الفكرية قادت إلى التصوّف، سواء كانت هي العلوم العقلية للمعتزلة، أم علم الكلام أم الفلسفة المحضة. ولم تكن أسباب هذا التقارب تكمن، على ما يبدو، في ضرورة منطقية فقط، بل كانت هناك أسباب اجتماعية أكثر فعاليةً، ومن بينها استنفاد الطاقة التي أدَّت إلى تأسيس إمبراطورية عالمية، وصعود الروح القومية التي أسفرت عن سقوط الخلافة العباسية، ونتائجها في مجال الفكر واضحة: فمنذ القرن الثاني عشر ظلّ نفوذ التصوّف يسيطر على العقل المسلم حتّى بات الأدب والفلسفة والدين تحت هيمنته.

يُستحسَن إذاً أن نعود إلى فترات سابقة لنتتبَّع بداية النزعات الصوفية وتطوّرها التدريجي في الإسلام. فالتصوّف ظاهرة معقّدة، مَثَلُه كمثَلِ النهر الذي يقوى ويتسع بانضمام الروافد إليه من جهات عدّة، ومصدره الأصلي هو القرآن الكريم والسيرة النبوية الشريفة. وقد ازداد محتواه بفعل إسهامات المسيحية والنظريات الأفلاطونية الجديدة، كما زوّدته الهندوسية والبوذية بأفكار عدّة، وأثَّرت فيه الديانات القديمة لبلاد فارس، مثل الزرداشتية، والمانوية، وغير ذلك، تأثيراً لا بأس به.

كان محمد (صلّى الله عليه وسلّم) رجلاً روحانياً، وتظهر نبرات الروحانية الباطنية في آيات القرآن الكريم بوضوح[1]؛ فالسور المكّية بعامة والسوَر المدنية أحياناً مشبعةٌ بتفانٍ ديني وشعور باطني عميق، وتعلِّم التوكُّلَ على الله والاستسلام الكامل له، وجاء في القرآن «*الله نور السموات والأرض*»[2]. ويقول الله عن المؤمنين «*يُحبّهم ويُحبّونه*»[3] ولذلك يحمل اسماً جميلاً وهو «*الودود*»[4]؛ وقد وردت في القرآن الكريم آية[5] «*وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَاماً. وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِيَاماً. وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَاماً. إِنَّهَا سَاءتْ مُسْتَقَرّاً وَمُقَاماً. (...) وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً. أُوْلَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَاماً*»[6] وقد كان في المسلمين منذ زمن قديم رجال صالحون يتلون آيات القرآن الكريم في كلّ حين وآن، وتوّابون يصومون ويصلّون النوافل[7]، وعلى الرغم من أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ألحَّ على اختيار الطريق الوسط والاعتدال في العبادات، كان هؤلاء الزهّاد والعباد

---

(1) Qoran, Xxiv, 35 (Rodwell's Translation, p 446).

(2) Ibid., I. 15.

(3) Ibid., v. 59.

(4) Ibid., lxxxv. 14.

(5) نقل المؤلف ترجمة معاني الآيات القرآنية من ترجمة رودول ، وجي . م. رودول مستشرق بريطاني (1808-1900م) (المترجم).

(6) Ibid., xxv.

(7) Goldziher: Op. cit., Chap. IV.

يعتبرون الرغبة عن الدنيا أساس التقوى، وكان شعارهم «*الفرار من الدنيا*». وهم كانوا قد وضعوا طقوساً عاديّةً وجعلوها من الدين، وكانت صلواتهم بعدد أكبر ممّا فرض الله عليهم وأكثر روحانية في الظاهر، وكان صيامهم أكثر استمراراً وشدّة. وبطبيعة الحال كانت أخلاقهم وسلوكهم وطريقة حياتهم نموذجاً للحياة الصالحة، وتمّت الاستفادة من خدماتهم بأدوارهم المختلفة مثل الدعاة والحكّام والسفراء والقادة[1].

وعندما جرى احتكاك المسلمين بالمسيحيين، ظهرت هذه الميول بوضوح أشدّ في العبادات وذكْر الله بالتسبيح والتهليل، وكذلك في السلوك متمثلة في الرغبة عن المصالح الشخصية، والتوكُّل على الله والفقر وعدم المبالاة بالمعاناة أو المرض أوالثناء أو اللوم. وكان أبو عبد الله حارث المحاسبي (المتوفّى في العام 858م)، من أوائل المؤلّفين في مجال التصوّف، ولا يزال كتابه موجوداً، ويحوي إشارات واضحة إلى استخدامه الإنجيل، الكتاب المقدّس لدى المسيحين، ويبدأ مؤلّف له بمثال الفلّاح الزارع ومؤلّف آخر بشرح لـ«موعظة على الجبل»[2].

وشدّد أتباع الأفلاطونية الجديدة على شعور الاستخفاف بالحياة الدنيا، وأيّدوا الميول نحو الحياة الملكوتية من خلال نظريّاتهم

(1) Margoliouth: Early Development of Muhammadanism, Lecture V.

(2) Margoliouth: Notice of the Writings of Abu Abdallah Al Harith Bin Asan Al-Muhasibi, Transactions of the Third International Congress for the History of Religions, 1908.

عن المظاهر الألوهية ووحدة الوجود الدينامية. ودخلت الأفكار الأفلاطونية الجديدة في الإسلام عندما ترجمت الأعمال الإغريقية إلى اللغة العربية في بداية القرن التاسع[1].

والمصدر الأجنبي الثالث للتصوّف كان الهند. وقد أُشيرَ في فصل سابق إلى أن العلاقات التجارية بين الهند والخليج الفارسي[2] كانت وثيقة، ولا شكّ في أن التجارة كانت مصحوبة بتبادل الأفكار. فمن المعقول جداً أنّه إذا كانت الأشياء المادية مثل الفولاذ والسيوف[3] والذهب والأحجار الكريمة[4]، أو الأشياء ذات القيمة الفنّية مثل القوس المدبَّب والقبّة شبه البصل[5] قد وصلت من الهند إلى بلاد فارس والعراق، فلا بدّ أن تكون الأفكار الفلسفية الهندية أيضاً قد انتقلت إليها. وقد شغل الكثير من الهنود مناصب مهمّة في إدارة الشؤون المالية في البصرة، في العهد الأول للأمويين[6]؛ ويقال إنّ الخليفة معاوية بن أبي سفيان كان قد أسّس مستعمرة لهم في بلاد الشام، وبخاصّة في أنطاكية[7]. وقام الحَجاج بن يوسف الثقفي بإنشاء مستعمرة لهم في كاشغر[8]. وكان الهندوس ذوو العيون السود

(1) Nicholson: A Historical Enquiry Concerning the origin and Development of Sufism, J.R.A.S. 1906.

(2) لقد ذكر المؤلّف الخليج الفارسي وهو الخليج العربي (المترجم).

(3) Brockelmann: Uyun al Akhbar, p. 119, i.3.

(4) Margoliouth: Table Talk of a Mesopotamian Judge, p. 189.

(5) Rivoria: Muslim Architecture, pp. 152-153.
Choisy: Histoire de l'architecture, Vol. II, pp. 92,102.

(6) Jean Perier: Vie dal Hadjdjadj ibn Yusuf.

(7) Jean Perier: Op. cit.

(8) Ibid. p. 249.

واللون الزيتوني يعملون جنْباً إلى جنب[1] مع المسلمين في مختلف مدن الدولة. وكان القاطنون في البلدان الشرقية للخلافة مثل خراسان، وأفغانستان، وبلوشستان، من أتباع الديانتين البوذية أو الهندوسية قبل دخولهم في الإسلام. وكان في بلخ دير كبير يُشرف عليه شخص يُعرف ببرمك الذي كان من أولاده البرامكة. والبرامكة هُم الوزراء المعروفون لدى الخلفاء العبّاسيين[2].

وكان العرب قد اطّلعوا منذ زمن مبكّر على الأدب الهندي والعلوم الهندية، وقاموا بترجمة الأعمال البوذية في القرن الثاني للهجرة، ومنها على سبيل المثال كتاب البوذا، وبلاور وبوذاسيف[3] وترجموا كذلك رسائل في علم الفلك والطب وهي سندهند (Siddhanta) وششرود (Susruta) وسرك[4] (Charaka) والكتب القصصية المعروفة مثل كليلة ودمنة (Panchatantra) وكتاب سندباد[5] والكتب في الأخلاق من مؤلفات شاناق (Chanakya) وبيدبا[6] (Hitopadesa)؛ كما ألّفوا كتباً في المنطق[7] والعلوم العسكرية[8] وكانوا حريصين جداً على الاطلاع على عادات الشعوب التي يتواصلون معها وعلى أخلاقها وعلومها وأديانها؛ فقد

(1) Ibid. p. 252.
(2) Nicholson: A Literary History of the Arabs, p. 259.
(3) Duke: Influence of Buddhism upon Islam, a Summary of Goldziher's Paper, J.R.A.S. 1904.
(4) Fluegel: Fihrist.
(5) Ibid.
(6) Ibid.
(7) Ibid.
(8) Ibid.

وضع الكندي كتاباً عن الديانات الهندية، وجمع سليمان والمسعودي المعلومات التي حصلوا عليها أثناء رحلاتهم ودوَّنوها في كتاباتهم. وقد ذكر ابن النديم[1]، والأشعري[2]، والبيروني[3]، والشهرستاني[4] وغيرهم الكثير من الديانات الهندية والنظم الفلسفية المعتَمَدة في الهند وجعلوا لها أبواباً خاصّة في مؤلّفاتهم.

ودخلت أسطورة بوذا كقدّيس في آداب المسلمين، ووجد الكتّاب المسلمون في السيرة والتاريخ تشابهاً بين قصص إبراهيم بن أدهم والأساطير البوذية[5]، وكان الزهّاد الهندوس الذين سافروا مثنى[6] وما لبثوا في مكان واحد أكثر من ليلتين اثنتين معروفين جداً لدى نظرائهم من المسلمين الذين تعلّموا منهم العهود الأربعة الخاصة بالنظافة والنقاء، والصدق، والفقر، واستخدام المسبحة[7].

فلا غَرْوَ إذاً في أن يكون تصوّر النرفانا (السعادة القصوى)، والانضباط في مسار بوذا ومحاوره[8] وممارسة اليوغا ومعرفة القوى الخارقة وغيرها من الأمور قد اعتُمِدت في الإسلام بأسماء الفناء، والسلوك، والمراقبة، والكرامة، والخارق للعادة[9].

---

(1) Ibid.

(2) Mehren: Op. cit., p. 192.

(3) Sachau: Al-Biruni's India.

(4) Rehatsek: Op. cit.

(5) Goldziher: Op. cit., Chap. IV.

(6) كان هؤلاء الزهاد يمشون في جماعات وكلّ جماعة كانت تشمل شخصين (المترجم).

(7) Ibid.

(8) هذا المسار هو طريقة بوذا التي تشمل المحاور الثمانية التي هي أساس تعاليمه (المترجم).

(9) Ibid. Duka: Op. cit.

وشهد تاريخ التصوّف فترتين متميِّزتَين: أولاهما من أقدم العصور إلى بداية القرن التاسع، والثانية من القرن التاسع فما بعد. و كان التصوّف خلال الفترة الأولى، مجرَّدَ ميولٍ ونزعات، ولم يكن فيه مذهب خاص أو نظام. أمّا في الفترة الثانية، فقد تطوّرت النُّظُم الميتافيزيقية مع تنظيم الطرق الصوفية.

وكانت قيادة الحياة الصوفية أثناء الفترة الأولى في أيدي الزهّاد والمتوكّلين والمعتكفين، وكانت الكوفة والبصرة مركزين رئيسين للمتصوّفين. واستُخدمت كلمة «صوفي» أوّل ما استُخدمت لأبي هاشم الكوفي[1] الذي توفّي في العام 778م. ولكن الكتّاب في مجال التصوّف يعدّون المتصوفين الأوائل[2]، كُلاًّ من الإمام جعفر الصادق (المتوفّى في العام 765م) والحسن البصري (المتوفّى في العام 728م)، وأويس القرني (المتوفّى في العام في القرن الأول الهجري)، وداوُد الطائي (المتوفّى في العام 781م)، وشقيق البلخي (المتوفّى في العام 810م)، وإبراهيم بن أدهم (المتوفّى في العام 777م)، ورابعة العدوية (المتوفّاة في العام 753م)، وأبي حنيفة النعمان (المتوفّى في العام 768م)، وأبي سعيد الخرّاز تلميذ حسن البصري، والفضيل بن عياض (المتوفّى في العام 803م).

وكانت الميزة الرئيسة لعقيدتهم تتمثّل في استسلام إرادة الإنسان أمام الله. وكان اهتمامهم بالتقوى وحياة الآخرة أكثر منه

---

(1) E.G. Browne: Literary History of Persia, Vol. I, p. 298.

(2) Nicholson: A Historical Enquiry. E.G. Browne: Literary History, Vol. I.

بسعيهم للمعرفة الإلهية، وكان شعورهم بالخطيئة شديداً وكذلك خوفهم من العقاب الإلهي، وكانت مشاعرهم العاطفية والوجدانية عارمة، وكانوا يرفضون شكليّات الدين.

وهناك أقوال كثيرة لرابعة العدوية تنمّ عمّا كان لديها من نزعات عاطفية، ومنها على سبيل المثال: «*إلهي! أحرق القلب الذي (يزعم أنّه) يحبّك*»[1]، و«*إنّ قلبي محجوز لكلامك يا ربّي! وأترك جسدي ليبقى مع أولئك الذين يرغبون في اجتماعي بهم، وإنّ جسدي رفيق الزائر، ولكن حبيبي المحبوب رفيق قلبي*»[2]. ويُقال إنّها قالت إنّ حبّ الله استولى على روحها حتّى أنّه لم يبقَ هناك مكان لمحبّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وحتّى لا ذكر هناك لكراهية الشيطان[3]. وذكرت الخوف من الموت والخوف من يوم القيامة بطرق مختلفة. وتقول رابعة العدوية (وتُعرَف أيضاً بـ«رابعة البصرية»): «*يا نفسي إلى متى ستنامين ولا تستيقظين إلّا إذا نوديت يوم القيامة*»[4].

وتحدَّثَ أويس القرني إلى هارون بن حيان فقال: «*لقد توفّي والدي، وقد توفّي سيّدنا آدم وسيّدتنا حواء، وتوفّي سيّدنا نوح وسيّدنا إبراهيم، وسيّدنا موسى بن عمران، وتوفّي خليفة الله سيّدنا داؤود، وتوفّي رسول الله سيّدنا محمد، وخليفته سيّدنا أبو بكر*

(1) De Slane: Ibne Khalikan, Vol. I, p. 515.

(2) Ibid., p. 516.

(3) E. G. Browne: Literary History, Vol. I, p. 299.

(4) Nicholson: Kashful Mahjub, p. 91.

الصديق، وتوفّي أخي عمر، وتوفّي صديقي... وهذه وصيّتي لك، ليكنْ كتاب الله أمام عينيك وليكنْ أمامك طريق الصالحين ولا تكن غافلاً عن الموت ولو للحظة»[1].

بدأت الفترة الثانية للتصوف في القرن التاسع الميلادي، ومن المستغرب أن التوكل التوحيدي البسيط من العهد الأول، بعدما استوعب النظريات الشيعية والمفاهيم الأجنبية، ازدهر وتحول إلى التصوّف الوجودي الكامل في وقت قصير جداً. وانقسم المتصوّفون في هذه الفترة إلى جماعات عدّة، والتفَّ الأشخاص ذوو الطبيعة المتماثلة حول زعيمٍ ورع. وقامت هذه الجماعات في نهاية المطاف بتطوير سلاسل التّصوّف وطرق صوفية مختلفة باختلاف تركيزهم على سلوك خاص، وتنظيم صوفي معيّن وخطط فلسفية. وبهذه الطريقة نشأت المدارس الأولى للتصوّف[2] والتي ذكرها الهجويري بتفصيل. وكان من بينهم أتباع محاسبي الذي سلف ذكره كشارح للنزعات المسيحية ومفسِّراً لها؛ وفي المقابل كان هناك القساريون أو أصحاب الفرقة الملامتية الذين كانوا متطرّفين، فقد بالغوا في الزهد ونبذ الدنيا حتّى أنّه كان من أهدافهم جعل أنفسهم موضع ملامة الناس وكراهيتهم.

أمّا أتباع الشيخ جُنيد البغدادي رحمه الله، فكانوا يتّصفون بالحكمة والرصانة ويشجبون الشكليّات في العبادات وينشرون

(1) Nicholson: Tadhkirat-ul- Auliya, pp. 20-21.

(2) Nicholson: Kashful Mahjub.

دين الإخلاص والأخلاق. وأكّدت السلسلة السهلية[1] في التصوّف على فناء السالك. وكان أبو سعيد الخرّاز أول من شرح أحوال الفناء والبقاء، عند المتصوّفة. وأخيراً، كان هناك عدد من الصوفية المتشدّدين المتطرفين الذين كان من معتقداتهم الحلول والامتزاج وتناسخ الأرواح.

أمّا المتصوّف الذي أحدث أكبر ضجّة في العالم الإسلامي بعقائده الجريئة فكان حسين بن منصور الحلاج[2]. وفي وقت لاحق تطوّرت أفكاره في نُظُم ابن العربي، وعبد الكريم الجيلي، وفي شعر ابن الفارض، وأبو سعيد بن أبي الخير، وامتدّ نفوذها إلى البلدان النائية بما فيها الهند. وقد حاول الغزالي والهجويري والعطّار أن يوفّقوا بين أفكار الحلّاج والعقائد الإسلامية. وقصّة حياة الحلاج معروفة، فقد بدأ حياته صوفياً عادياً بتوجيه شيوخ معروفين مثل الشيخ تشتري والشيخ جُنيد البغدادي، ولكنه بعد ذلك خلع ملابس الصوفية وارتدى ملابس دنيوية عادية. وبدأ ينشر دين الله كحواريه أو رسوله بما أساء إلى الفقهاء وأغضبهم حيث كانت في ذلك مخالفة للأحاديث وللحكومة وكان عمله هذا ينمّ عن الشيعية وتأييدها. وسافر الحلّاج إلى بلدان مختلفة، بما فيها الهند، وزار مكّة المكرّمة ثلاث مرّات. وفي نهاية الأمر جرّت عليه نشاطاته بغض

---

(1) السلسلة السهلية منسوبة إلى أبي محمد سهل بن عبد الله التستري الذي مات في الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري (المترجم).

(2) Massignon: Kitab Tawal Sin.

Massignon: La passion d'Al-Halladj et l'ordre des Halladjiyyah. Melanges H. Derenbourg. 1909.

الناس ومقتهم، حتّى تمّ القبض عليه، وظلّ سجيناً فترة طويلة تعرّض خلالها للتعذيب، ثمّ حُكِم عليه بالموت، في العام 922. وبما أن القدّيسين الهنود أمثال «كبير» و«داؤد» و«ناناك» وغيرهم استخدموا المصطلحات الصوفية المسلمة، فمن الضروري أن نشرح بإيجاز طريقة الحسين بن منصور الحلّاج الصوفية، لأن مصطلحاته انتشرت على نطاق واسع.

وفق نظرية الحلاج كان الله قبل خلق الكون في وحدته، وفي مكالمته الأزلية مع نفسه، متأمّلاً في عظمة جوهره. وهذه البساطة الأساسية لحمده وثنائه هو الحبّ، والذي هو في جوهره جوهر الجواهر، ووراء كلّ الصور الصفاتية. وكان الله قد استنار بنور المحبّة في انفراده الكامل، ونتجت عن هذا النور كثرة صفاته وأسمائه.

ثمّ أراد الله أن يرى سروره السرمدي فأظهر من الأزل مظهراً من مظاهره، وهو مظهر صفاته وأسمائه، وتمثّل ذلك في خلق سيّدنا آدم عليه السلام. وهكذا ظهرت المظاهر الإلهية من اللاهوت (ذات الله المطلق) إلى الناسوت (الله في الإنسان) عن طريق سيّدنا آدم، ففسّر المنصور الحلاج علاقة الإله مع الإنسان بأنّها ظهور إلهي في النفس البشرية؛ وأمّا في مصطلحات الهندوسية فهي تنوير «بودهي» من قبل «بروسا»، ومن الذات الإلهية يولد النور الذي به «*أتحوّل إلى ما أعشقه وما أعشقه يتحوّل إلى نفسي، ونحن روحان اثنتان في جسد واحد، ورؤيتي هي رؤية الله، ورؤية الله هي رؤيتي*»[1].

(1) Massignon: Op. cit.

ولم يكن المنصور في الظاهر وجودياً، على الرغم من قوله الذي أعلن به «*أنا الحق*» لأنّه لم يزل هناك ـ بحسب قوله ـ بعض الفروق في المستوى أو القدرة بين ذات الله المطلق وصورته.

وقد أدخل القشيري (المتوفّى في العام 1072م) الفكرة الأفلاطونية الجديدة حول الخلق، في الفكر الصوفي، وهي أن خلق الكون كان بواسطة الوسائل. وقام ابن سينا بإدخال مفهوم الحقيقة المطلقة (ذات الإله) باعتبارها جمالاً أبدياً، وهي ترى انعكاسه في مرآة الكون. وبالتالي نمت فكرة أن الله تعالى يفوق الوجود المادي، وتطوّرت في الوقت ذاته فكرة أنّه محيط بكلّ شيء؛ واستنتج من نظرية وحدة الوجود أن كلّ «الغيرية» ليست سوى مجرّد وهم، ولا وجود لها. وكان شعور الانفصال بسبب الجهل، وهو يمكن أن يزول عن طريق المعرفة فقط. وكانت لهذه المدرسة[1] ثلاث أفكار أساسية: وهي أن الحقيقة المطلقة هي المعرفة من خلال الحالة فوق الحسيّة للوعي، وأن الحقيقة المطلقة (ذات الإله) هي غير مشخْصَنة، وأن الحقيقة المطلقة (ذات الإله) هي واحدة.

وكانت هناك مدارس أخرى عدّة للتصورات الصوفية، وكانت هناك أهميّة خاصّة لمدرستين منها: فالمدرسة الأولى تعتبر الحقيقة المطلقة نوراً، في حين أن المدرسة الثانية تعتبرها فكراً. وكان الإمام الرئيس للمدرسة الأولى الشيخ شهاب الدين السهروردي (المتوفّى في العام 1209م)، وللمدرسة الثانية ابن العربي

(1) Iqbal: Op. cit.

(المتوفّى في العام 1241م). وكان الشيخ عبد الكريم الجيلي (المتوفّى في العام 1406م) شارحاً لهذه المدرسة. وبدأ الشيخ شهاب الدين[1] دراسته في «مراغه» ثمّ هاجر إلى حلب. وما لبثت حريته الفكرية أن جعلت السلطات الحاكمة تشكّ في نواياه وشخصيته، واتّهمه القضاة وأدانوه، وأُعدِم بأمرٍ من صلاح الدين الأيوبي. ووضع الشيخ السهروردي عدداً من المؤلّفات في «حكمة الإشراق». وثمّة وشائج فكرية متينة تربطه بأفلاطون وماني وزرادشت. والمبدأ المطلق لجميع الموجودات في فلسفته هو النور القاهر الذي تتكوّن طبيعته الأساسية من إضاءة دائمة. وإنّ هذا الضوء هو قائم بالذات، وظاهر بالذات، ولا يمكن تعريفه. وإنّ اللانور هو عكس النور، ولا بدّ من اللانور لظهور النور، وإنّ اللانور غير موجود كمادّة، مثل «مايا»، أحد آلهة الهندوس. والنور هو مصدر الوجود، وله نوعان من الإضاءة، أولاهما، مبهم وقديم، وليس له شكل ولا حدّ له، وليس هو صفة لأي مادة أخرى. وجوهره هو الشعور أو المعرفة. وذلك هو مبدأ العقل الشامل، وهو النور، وهو مبدأ انعكاسه البعيد، وهو العقل الفردي. والصورة الثانية للتنوير عرضية وحادثة، ولها شكلٌ، وهي قادرة على أن تصبح سِمَةً وصِفةً، وهي انعكاس للنور الأزلي وتتوقّف عليه.

وينتمي إلى اللانور، الذي هو مبدأ المادة المطلقة، نوعان من الأشياء المادية: فالأول مادة غامضة أو ذرّة وراء المكان؛ والنوع

(1) Carra de Voun: La philosophie Illuminative d'après Suhrawardy Maqtul, J.A. 1902.

الثاني هو الأشكال التي هي محدودة بالمكان؛ وبهما تظهر الأجسام المادية كافة إلى حيّز الوجود.

والكون كلّه، من النور الأزلي إلى الأجسام المادية، سلسلة متواصلة من دوائر المادة تتوقّف على النور الأصلي. وتتلقّى الأشياء القريبة من المصدر ضوءاً أكثر من النور الأزلي، مقارنةً بتلك البعيدة منه، وجميعها يسعى للتحرّك تجاه النافورة الأصلية للنور، مع العاطفة الشديدة والجذب الأبدي للحبّ. وهكذا فإنّ الكون لا يعيش ولا يتحرّك إلّا بالحُب.

والروح البشرية هي أعلى مسكّن للنور الأزلي الذي يدخل جسم الإنسان المكوَّن من اللانور، من خلال وسيلة الروح الحيوانية التي هي في منتصف الطريق، بين النور واللانور. وتتوق الروح البشرية إلى الإضاءة أكثر فأكثر، لأجل الحصول على الحرية التامّة من عالم الأشكال أو اللانور؛ ويتحقّق ذلك من خلال المعرفة والعمل.

وتحوي الروح البشرية خمس حواس خارجية، وخَمساً أخرى داخلية، وجميعها تنتمي إلى قوّة النور، ولها قدرات أو وظائف مثل النموّ والاستيعاب والهضم، وهي تنتمي إلى قوّة اللانور. وهل تشكّل بجملتها وحدة الكائن الحيّ، وترتبط بالنور الأزلي، كما يرتبط «بوروسا» (الشخص) المستنير، ولكن السلبي، مع «ماناس» (العقل) الأعمى، ولكن النشيط. وهناك ثلاثة مكوِّنات للروح البشرية (ماناس = عقل) وهي: العقل أو الفهم (sattva)،

والشجاعة أو الطموح (rajas)، والشهوة أو الجوع أو العاطفة (tamas). ويؤدّي الانسجام بين هذه المكونات الثلاثة إلى العدالة التي هي أعلى الفضائل.

ولا تزال الروح الفردية في تطوّر دائم، وهي تسعى جاهدة، من دون توقّف، إلى الاستنارة الكاملة والاستيعاب النهائي، حتّى أن الموت لا يُنهي سعيها أبداً. وعندما ينفد الجهاز المادي الذي تختاره الروح البشرية في حياتها الدنيوية تنتقل هذه الروح إلى جسم آخر فترتفع إلى منزلةٍ أعلى فأعلى في المجالات المختلفة للوجود، حتّى تصل إلى غايتها التي هي منزلة الفناء المطلق.

والنفوس التي تسافر نحو مصدرها المشترك، عندما تصل جميعاً إلى هدفها، يتلاشى الكون، ثمّ تتبع دورة أخرى من الخلق، على غرار الدورة الأولى. وهكذا تستمرّ دورات الاستيعاب والتطوّر.

والهدف الروحي للإنسان هو الاستنارة. وللحصول على الاستنارة وتحقيقها لا بدّ له من اختيار طرق التزكية والسلوك، التي فيها محطات عدّة يمكن لنا أن نميّز خمس محطات منها: فالأولى هي مرحلة «أنا»، أيّ شعور الشخصية والأنانية؛ والثانية هي «لا أنت» أيّ الاستيعاب الكامل في النفس؛ والثالثة «لا أنا» وهو ردّ فعل للمحطة الثانية؛ والرابعة «أنت» أيّ استسلام تام لله؛ والخامسة «لا أنا ولا أنت»، أيّ الشعور الكوني، وإنهاء التمييز بين الفاعل والمفعول.

ويُـعَـدُّ ابن العربي[1] (المتوفّى في العام 1241م) من كبار علماء الفلسفة الصوفية؛ فهو الذي اعتبر كلّاً من الطبيعة والإنسان مرآةً تعكس ذات الإله نفسه، فالله يظهر نفسه في كلّ ذرّة من الكون. وقد تَـبين ذاتُه في كلّ كائن ملموس. واختفت ذاته من قوّة الإدراك، باستثناء ذكاء أولئك الذين يقولون بأن الكون هو صورته وهويته. وعلاقته مع الأجسام الماثلة في الكون هي مثل علاقة الروح مع الجسد[2]. ويقول ابن العربي، بشأن العلاقة بين الله وعبده الإنسان، بأن الإنسان صورة الله، والله هو روح الإنسان، وبواسطة الإنسان يشاهد الله الأشياء التي خلقها[3]، وبأن الإنسان هو جوهر كلّ الصفات التي يصِف بها الله. وعندما يتأمَّل الإنسان في ذات الله فهو يتأمّل في نفسه، وعندما يتأمّل الله في الإنسان فهو يتأمّل في نفسه[4].

والحصول على معرفة الله وتحقيقها هو هدف يرتجيه البشر، لأن الاتّحاد مع الله غير ممكن ما دام هناك جسد. ولا يمكن أن يكتسب الإنسان المعرفة إلّا عن طريق الإيمان والتأمّل. وعندئذ يتجرّد العقل البشري من مهارات التفكير والاستدلال. وكمال المعرفة هو الوعي الماورائي حيث يفقد العارض الحادث وجوده في الأبدية.

ويمكن الاستدلال عملياً من نظرية وحدة الوجود هذه، أن هناك طرقاً شتّى لعبادة الله، وأن جميع الأديان تنطوي على الصدق

(1) Nicholson: Tarjuman Al-Ashwaq.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

والحقّ. وذلك لأنّه إذا كانت جميع الأشياء المخلوقة مظاهر الجوهر الإلهي، فإنّه يمكن أن يُعبَد الله متجسّداً في نجمٍ أو عجلٍ أو أيّ كائن آخر، ويجب بالتالي أن يكون هناك تسامحٌ تامٌّ تجاه كلّ العقائد. ويقول ابن عربي: «*إنّ كلّ إنسان يُشيد بما يؤمن، وبأن إلهه هو الذي خلقه هو، فحينما يمدح إلهَه ويشيد به وبذكره، فكأنما هو يُشيد بنفسه. ونتيجة لذلك يلوم الإنسان معتقدات الآخرين؛ ولو كان ذلك الإنسان مُنصفاً لما فعل ذلك أبداً، فكراهيته لمعتقدات الآخرين تستند إلى الجهل. ولو كان ذلك الإنسان عرف قول الشيخ جُنَيد البغدادي: «إنّ الماء يأخذ لونه من الإناء الذي يحتويه» لما تعارض أبداً مع معتقدات الآخرين، بل إنّه سوف يرى إلهَهُ في كلّ شكلٍ، وعند كلّ معتقد*»[1].

وبعد مضيّ قرن ونصف القرن على وفاة ابن العربي، كتب عبد الكريم الجيلي[2] شرحاً لكتاب ابن العربي **الفتوحات المكية**، وكتاباً آخراً مستقلاً في مجال التصوّف باسم **الإنسان الكامل**. غير أنّه لم يكن في منزلة ابن العربي في القوّة العقلية أو البصيرة الفلسفية. وقد تحدَّث في جميع الموضوعات التي تتعلّق بالعلم الباطني، ولكنّه في كثيرٍ من الأحيان، يحيد عن أصل الموضوع. ولا يمكن أن يرتِّب فلسفته ويفسّرها إلّا بجهودٍ مضنية، قام بها نيكولسون ومحمد إقبال اللذان على ضوء شروحهما يمكن استخلاص ما ينجُمُ عن مبدأ عبد الكريم الجيلي:

(1) Ibid.

(2) Nicholson: Studies in Islamic Mysticism.
Iqbal: Development of Metaphysics in Persia.

هناك ذات واحدة وهي موجودة في شكلين، المطلقة أو غير المشهودة، والمقيَّدة أو المشهودة. والمطلق هو الذي لا يمكن معرفته، لأنّه وراء كلّ نسبة وعلاقة، ووراء كلّ وجود وعدمه، وهو مجموعة تناقضات، ويخلو من جميع الصفات والعلاقات. وفي الخطوة الأولى من ظهوره يخرج هو من الظلام، من دون أن يَظهرَ وجودُه في الخارج، فيكون خالياً ومنزَّهاً من الأسماء والصفات، ويكون وحدةً تشمل التنوّع. والجانب الظاهري لهذا الإمكان الخالص هو مجرد «الأحدية»، عندما تكون ذاته واعيةً لوحدانيّتها. أمّا الخطوة الثانية ففيها تظهر الأحديَّة المطلقة في الجانبين وهما الهوية والأنانية. ويكون ذاته في الحالة الأولى، وهي الحالة الباطنية، واعياً لذاته وينفي التعددية. وأمّا في الحالة الثانية وهي الظاهرة الخارجية، فهي حقيقة الكثرة. والخطوة الثالثة هي خطوة الوحدة في الكثرة والتعدّد، عندما يحدّد ذاته نفسها كواحدة فيها كثرة. والخطوة الأخيرة تُخرِج المطلق من الظلمات إلى النور، ومن اللاوعي إلى الوعي، وتخرج من «نرغونا» (الوعي الشامل الحاضر) إلى «ساغونا» (مظهر مادي للإله)، في مجال اللاهوت، مع سمات مميّزة تضمّ سلسلة كاملة من الوجود. وأخيراً يصير المطلقُ الظاهرَ والباطنَ لكلّ فكر، ويتحوّل من غير المشهود إلى المشهود.

اللاهوت هو أعلى مظهر من مظاهر الذات المطلقة. وهو اسم لجملة مفردات الوجود، وجملة صفات الوجود بكاملها. ويظهر ذلك في شكلين وهما الرحمة والربوبية؛ ففي الشكل الأول يظهر

في العلاقة بين الخالق وخلقه، وفي الشكل الثاني إنّه حفيظ وقيّوم بالنسبة إلى المخلوقات.

وتتمُّ معرفة اللاهوت (ذات الله) من خلال أسمائه وصفاته. وتتعلّق هذه الأسماء بذاته وجماله وجلاله وكماله، وأمّا صفاته الرئيسية فهي الحياة، والعلم، والإرادة، والقوّة، والكلام والسمع والبصر.

والكون تجسيدٌ للفكرة الإلهية، وتشخيصٌ للمطلق. على سبيل المثال، الكون ثلج، وذات الإله ماء، فالإله هو المادة (هيولي) بالنسبة إلى الكون. وهذا العالم المحسوس هو فكرة، وخيال أو رؤيا، ولكنّه ليس غير حقيقي، بل هو حقيقة وُضِعت للإنسان الكامل الذي يحمل جميع صفات الحقيقة، وهي موجودة في وعيه للكون، وإنّ الشيء ذاته مجموعة الصفات، وهو وليد الفكرة وليس له وجود آخر.

ووفقاً لنظرية عبد الكريم الجيلي عن علم الكون، فإنّ حقيقة الحقائق كانت موجودة في شكل الياقوت البيضاء، وسكنها ذات الإله قبل خلقه الكون. ولمّا نظر ذات الإله إلى الياقوت البيضاء بعين الكمال، كان ماء، ثمّ نظر إليه بعين الجَلال، فكان الماء أمواجاً تتدفّق وتهيج. ثمّ خلق من عناصره الغليظة الأراضي السبع، ومن عناصره الخفيفة السماوات السبع، وخلق من الماء البحار السبعة مع سكّانها من الملائكة والحيوانات.

والإنسان، بعد وصوله إلى نقطة الكمال، يصير مثالًا أو نسخةً عن الخالق، فهو مرآة خالقه التي تعكس أسماءه وصفاته. وهو النموذج الأصلي للطبيعة، والصلة بين الله وكونه. وهو العالم المصغَّر الذي أصبحت فيه الذات المطلقة واعيةً لنفسها في جميع أجزائها المختلفة. وهو المبدأ الذي يوحّد بين الواقع والمظهر، وهو المحور (القطب) الذي تدور حوله الكرات المختلفة في الكون. وهو أول الأرواح المخلوقة التي ظهر فيها الله بجوهر ذاته. وهو الروح الأصلية لمحمد (الحقيقة المحمدية) وإنّ واحداً من أسمائه «أمر الله». ويقول عبد الكريم الجيلي، في ما يتعلّق بهذه الروح: «أنا الطفل الذي والده ابنه وأنا النبيذ الذي خمره جرّته... والتقيت الأمّهات اللاتي حملنني، وأنا طلبت منهنّ أيديهنّ في الزواج، وسمحن لي بالزواج منهنّ»[1]. وهذه العبارات تحمل التشابه الغريب مع عِلم الكونيات الفيدي الذي يتحدّث عن أديتي[2] (Aditis) كأمهات، وكذلك كزوجات الأبناء[3]. إنّ أول مسرح لظهور الروح كان ذات سيّدنا آدم. ثمّ كان ظهور ملائكة النور والظلام، ثمّ خمسة أنواع للأرواح وهي الأرواح الحيوانية والشهوانية والفعالة والصالحة والتائبة والمطمئنة. وجميع هذه الأرواح كاملة بالإمكان، وبعضها كاملة بالفعل. ومن الأرواح الكاملة بالفعل روحٌ تمتاز عن جميع الأرواح، وهي روح سيّدنا محمد صلّى الله عليه وسلّم. وفي جميع الأزمان وُجِد

---

(1) Nicholson: Studies in Islamic Mysticism, pp. 112-113.

(2) أديتي أم الآلهة وكلمة أديتيس في اللغة السنسكريتية الفيدية أبناء أديتي (المترجم).

(3) Macdonell: History of Sanskrit Literature.

أناس كاملون، وجميعهم مظاهر خارجية لجوهر كلمة الله، وهي ليست سوى ذات سيّدنا محمد صلّى الله عليه وسلّم.

وتحلُّ الذات المطلقة في الإنسان بمراحل كثيرة؛ وبالتالي يتمّ صعودها الباطني، فتعود إلى الذات الإلهية. وهناك أربع مراحل في عملية الصعود أو الكمال الروحي. ففي المرحلة الأولى يستسلم الإنسان تماماً لمشيئة الله. وفي المرحلة الثانية يتأمّل الإنسان في أسماء الله فتتنوَّر نفسه بروعة اسمه، وتفنى إرادته الفردية. وفي المرحلة الثالثة يستنير الإنسان بصفات لله، فيشارك الصفات الإلهية ويكتسب قوى خارقة للعادة. ويسمع الإنسان صوت سلسلة الجرس، ويواجه تفكّك الإطار الجسدي، ويشاهد «البرق والرعد وأضواء الغيوم التي تمطر الأضواء والبحار التي تهيج بالنار»[1]. وفي المرحلة الرابعة يعبُر الإنسان مجال الأسماء والصفات، ويدخل في عالم الذات ليصبح الإنسان الكامل، وهو الباقي بالله.

كان عبد الكريم الجيلي موحِّداً مثالياً، فقد كانت جميع المعتقدات، في نظره، أفكاراً حول حقيقة واحدة، وكانت جميع أشكال العبادة تعبيراً عن بعض جوانب تلك الحقيقة. وكانت الخلافات، بسبب تنوّع الأسماء والصفات، قد أسهمت جميعها في إكمال الكلّ. وكان عبد الكريم الجيلي مُطَّلِعاً على الديانة الهندوسية، لأنّه يتحدّث عن «البراهما»[2] (البرهمنة) بوصفها إحدى فرقها

(1) Nicholson: Studies in Islamic Mysticism, p. 129.

(2) Ibid., pp. 132-133 note.

الرئيسية الاثنتي عشرة. فيقول الجيلي عنهم إنّهم يعبدون الله من حيث كونه الذات المطلق، من دون الإشارة إلى النبي أو الرسول. وإنّ صحف البرهمنة المقدّسة، بحسب قوله لم يُنزْلها الله عليهم، بل أنزلها عليهم أبراهام (براهما)، وهذه الصحف مشتملة على خمسة كتب، والكتاب الخامس استبهم أمرُه واستغلق فهمُه على معظم البراهمة، فلم يفهموه، ولكن الذين قرأوه صاروا مسلمين. ويبدو أن الكتاب الخامس، هو فيدانتا الذي فلسفته التوحيدية - بحسب قول عبد الكريم الجيلي - لا يختلف أبداً عن الإسلام.

ووصل التصوّف النظري (الفكري) إلى أعلى نقطة من نموّه وتطوّره، وقد ألَّف الكُتّاب من الأزمنة اللاحقة كتبَ النصوص للطلاب والرسائل المشهورة من دون أن يُضيفوا الكثير من القيمة الأصلية. ومن هذه الكتب كتاب لوائح للشيخ جامي باللغة الفارسية، وهو أفضل ملخّص للفلسفة الصوفية، ونال من الشهرة ما كان يستحقّه. وجعل شعراء اللغتين العربية والفارسية المشرَّبين بالفكر الصوفي من التصوّف مذهباً لكلّ أعلى وأدنى، أكثر ممّا جعله الفلاسفة. فقدَّم أبو سعيد بن أبو الخير (المتوفّى في العام 1048م) وعمر بن الفارض، وهُما من الفئة الأولى، والحكيم سنائي (المتوفّى في العام 1150م) وفريد الدين العطار (المتوفّى في العام 1229م أو 1230م) وجلال الدين الرومي (المتوفّى في العام 1273م) ومحمود الشبستري (المتوفّى في العام 1317م أو 1320م) وهم من الفئة الثانية، أفضل شروح للنظريات الصوفية.

ولا يقلُّ الجانب العملي للتصوّف أهميّةً إذا ما قورِن بجانبه الفلسفي والشعري، بل إنّ كليهما متساوٍ في الأهميّة[1]. وهدف الصوفية العملي من التصوّف هو الفناء في ذات الله. وهناك ثلاث مراحل لتحقيق هذا الهدف، بحسب المدرسة الشرعية الأصولية.

- المرحلة الأولى هي مرحلة الأعمال الصالحة، واستسلام إرادة الإنسان لأوامر الله، وإطاعة شريعة الله.

وكخطوة تمهيدية للمرحلة الأولى يجب على الطالب (السالك) أن يتوب عن ذنوبه «توبة نصوحاً» ويؤمن بالله «إيماناً كاملاً» ثمّ عليه الالتزام بجميع الأحكام بدقّة، بشأن النظافة (الطهارة) والصلاة والصوم والصدقة والزكاة، والحج لبيت الله. وعليه كذلك أن يمحو الميول السيِّئة من النفس مثل الجهل والكبر، والحسد والشحّ والغضب والنزعات النفسانية الأخرى بواسطة العبادة والصوم والصمت والعزلة عن الناس. وإنّه من اللازم جداً أن يفنى الوجود السفلي للإنسان، وأن يحصل على الوجود العُلوي الذي يعيش في ذات الله. والجانب الباطني أو الروحي من الشريعة يُسمّى الطريقة عند الصوفية.

- المرحلة الثانية هي مرحلة المعرفة، أيّ بلوغ المعرفة الروحانية. وفي هذه المرحلة يترك الاستدلال المنطقي العقلي، لأنّه لا يضمن أبداً الحصول على معرفة الله. فعلى الصوفي أن يتخلّى عن استخدام العقل

(1) J. P. Brown: The Derwishes.
Malcolm: History of Persia.

والاستدلال المنطقي، فلا تطمئن الروح الإنسانية المضطربة إلّا برحمة الله، لأن الحصول على معرفة ذات الله لا يتحقّق إلّا بفضله وعنايته. وبعد الوصول إلى هذه المرحلة يدرك الصوفي أن غير الله مجرَّد وهمٍ وسَراب. ولذا، فإنّ الاهتمام بالحياة الدنيا وأسبابها وبثمار الأعمال الصالحة لا يفيد أبداً. وفي هذه المرحلة يتفق الصوفي والشيخ أبو الحسن الخرقاني إذ قال:

«*لا أقول بعدم وجود الجنّة والنار، ولكنّي أقول إنّهما ليستا لي، لأنّ الله خلق الجنّة والنار كِلْتيهما، وليس هناك مجال لأيّ كائن مخلوق في المكان الذي أنا فيه*»[1]. والعمل بالشريعة بالنسبة إلى العارف غير مهمّ نسبياً. فالنور الباطني يُنير عقلَه وإرادته، فلا يكون في حاجة إلى العبادات الظاهرة. وعلى سبيل المثال، عندما يعبر الصوفي الغابات والصحارى في طريقه للحج، لا يكون هدفه «بيت الله» في حدّ ذاته، فلا يليق بمَـن أحبَّ اللهَ أن يضعَ بيت الله نصبَ عينيه، وإنّما يكون هدفه الفناء في حُبه الذي يشغله دائماً، وذوبانه في نار العشق الذي لا نهاية له[2]. وقد أوضح الشيخ جُنيد البغدادي أن الحج الظاهري من دون تطوّر روحاني هو ضربٌ من العبث لا جدوى منه[3].

ولكن معرفة ذات الله ليست كافية للصوفي، وإنّما يجب أن تؤدّي إلى المدارج التالية، وإلى أعلى المراحل فيها: وهو التوحُّد الكامل مع ذات الله (الحقيقة)، والتحوّل الكامل في الإنسان، في إرادته وتفكيره

(1) Nicholson: The Mystics of Islam, Chap. III.

(2) Nicholson: Kashf-ul-Mahjub, p. 327.

(3) Ibid., p. 328.

وعواطفه، وتحقيق حالة التوحّد مع ذات الله. وفي هذه الحالة يبتعد الصوفي عن الذاتية (أنا) ويعيش في الوحدة الأساسية مع ذات الله (البقاء مع الله). وهنا تذوب الفروق بين الفاعلية والمفعولية، ويفنى شعور الفردية، فلا يكون للدين والشريعة أيّ معنى، بل هو الجانب السلبي من الوعي الكوني الذي له معنى إيجابي كبير. والصوفي الصالح يدرك الجوانب الباطنة والظاهرة للحقيقة، والوحدة والكثرة فيها، والحقّ والشريعة. وهو في الحالة التوحدية يجتمع مع ذات الله، فيعلن مع منصور الحلّاج «أنا الحق»، «أنا مَن أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدَنا»[1].

وللمراحل التي يمرّ بها المبتدئ ليتَّحد مع ذات الله محطّات (مقامات) عدّة، وهو يعيش كذلك حالات عدّة. ثمّة سبعة مقامات[2] وهي: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكّل، والرضا. وأمّا الأحوال فهي: المراقبة[3]، والقرب إلى الله، والمحبّة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس، والاطمئنان، والمشاهدة، واليقين. المقامات يكتسبها الإنسان بنفسه، أمّا الأحوال فهي هِبَةٌ من لَـدُن الله.

وقد جاء ذِكر جميع المراحل والمقامات والأحوال في الكتب الضخمة التي أُلّفت في مجال التصوّف، بوضوح تامّ، وبعبارات ملؤها العاطفة. وتوجد في سِيَر المتصوّفين قصص كثيرة تتحدّث عن

---

(1) Micholson: The Mystics of Islam, Chap. VI.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

حالات العبادة والزهد والتأمّل والتفكّر والوحدانية، وتمّ استخدام اللغة الشعرية والرمزية للتعبير عن مشاعر الخوف والأمل، وعواطف الشوق والحبّ التي تجيش في نفس الصوفي. وبالنسبة إلى طلّاب التصوّف والتجارب الدينية لا يوجد مصدر للمعلومات أغنى من حياة المتصوّفين أنفسهم والشعر الصوفي؛ فهُم لم يتركوا شيئاً إلّا ذكروه في سلسلة متكاملة من الشعور الإنساني والفكر البشري، من الصحو والسكر، والتقوى وإظهار الحبّ إلى حدّ الجنون، والتفكير العميق والسحر والتنجيم، والكرب الشديد والتواضع الكبير، والغبطة السعيدة والأمل المندفع. وقد تطرّق هؤلاء المتصوّفون إلى ذلك كلّه، وتناولوه في نتاجاتهم الموسيقية الغنية والمخفية. وتوجد في الشعر الصوفي الظواهر الطبيعية النفسية بأنواعها كافة من الاستماع للأصوات والألحان ورؤية الرؤى والألوان، وذوبان الصوت في الأفق والألوان في الموسيقى، والروائح الساحرة للأزهار والمسك واللمسة الناعمة لنسيم الصباح، والنشوة التي ينتجها الغناء والرقص والهدوء الذي يحصل بقراءة بيت الشعر، وفي ذلك كلّه متعة بالغة لا نهاية لها لِمَن تتعطّش نفوسهم إلى الحقائق الباطنية.

الصوفي المسلم الذي يسير في طريق الوصل والفناء يكون دائماً في حاجة إلى المرشد الروحاني، إذ إنّ «*الإنسان إذا لم يكن له مرشد، كان الشيطان إمامه*»[1]. والمرشد أو الشيخ هو المحور الذي تدور حوله الآلية الكاملة لحياة الصوفية، وتعتبر سلطته سلطة روحية

(1) Nicholson: A Historical Enquiry, etc.

لاهوتية، لأنّه يرث أهميّته التامّة من إمام الشيعة[1]. وهو صاحب سلطة وسيادة في النظام الذي ينتمي إليه، والذي يتيح رفقة المتصوّفة الكرامِ وهو أمر ضروري للسعادة الروحانية. ينظّم الشيخ المرشد سلوكَ السالكين لهذه الطريقة ويُشرِف على تقدُّمهم الروحي، وهو الإمام الذي أكمل رحلته وبلغ الهدَف، واتحد مع ذات الله وغدت منزلته عالية وموقفه روحانياً. وأمر الشيخ معروف الكرخي[2] تلاميذه أن يقطعوا عهداً على أنفسهم بالولاء، وأكّد ذو النون المصري[3] أن التابع الحقيقي يجب أن يكون مطيعاً لمرشده أكثر من إطاعته لله. وتحدّث جلال الدين الرومي عن مرشده شمس تبريز فقال إنّه سلطان السلاطين الذي جاء من وراء الباب لابساً ملابس الفناء[4]. وبهذه الطريقة، فإنّ الصوفي يجعل الإنسان الفردي مطمحاً لعبادته الحقيقية[5]، مع إقراره بالحقيقة المطلقة. ويُنصح التلميذ بألّا يغيب مرشدُه عن ذهنه أبداً، ليكون مستغرقاً في ذاته عقلياً من خلال تأمّله المستمرّ وتفكيره فيه، ليراه في جميع الناس، وفي جميع الأشياء، وليفني نفسه في مرشده. ومن هذه الحالة لفنائه في المرشد، يأخذه سيّده المرشد من خلال مراحل عدّة إلى الفناء في الله[6]. ولقد علّم محمدٌ (صلّى الله عليه وسلّم) الإنسانَ أن يكون مسلماً لله، والمتصوّف يستسلم للمرشد الذي هو خليفة الله على الأرض.

---

(1) Patton: Shiahs, E.R.E.
Nicholson: Studies in Islamic Mysticism Preface.

(2) Nicholosn: A Historical Enquiry etc.

(3) Ibid.

(4) Nicholson: Diwan-i-Shams-i-Tabriz, Introduction, xxii.

(5) Nicholson: A Historical Enquiry, etc.

(6) J.P. Brown: The Derwishes.

تبدأ تربية السالك على طريق التصوّف بالذكر، وهو في معناه العام ذكر الله وتكرار اسمه. ولكنّه يشمل أيضاً كلّ أعمال العبادة التي تخلق النشوة الروحية. وهناك نوعان للذكر، الذكر الجَليّ (بصوت عالٍ) والذكر الخَفِيّ (بالقلب). وقد تحدّث ميلكولم[1] وبَراون[2] عن طرق الذكر المختلفة للذكر، وهي تشبه إلى حدّ كبير طرق اليوغا الهندي، بما فيها مِن تأمُّل وتمارين التنفُّس. وقد تحدّث الشيخ شبلي بوضوح عن ميزة التصوّف هذه، في تعريفه للتصوّف حيث قال: *«إنّ التصوّف هو السيطرة على القوى البشرية وضبط النفس»*[3]. وإنّ التابع (المُريد) في السلسلة النقشبندية *«يغمض عينيه، ويغلق فمه، ويلصق لسانه ضدَّ حنكه، ويحمل أنفاسه وذكر الله في قلبه. ويذهب في أدائه لـ «لا» إلى أعلى، و «إله» إلى اليمين، ويتمّ تشكيل عبارة «إلا الله» على مخروط القلب، ومن خلال ذلك يمرّ إلى جميع أعضاء الجسم. ويسحب التنفّس من السرّة إلى الصدر، ومن الصدر إلى الدماغ، ومن الدماغ يصل إلى الملأ الأعلى. ثمّ تتكرّر هذه المرحلة مرّة أخرى من الوراء إلى الأمام، وبالعكس»*.

ثمّة طريقة أخرى لإحداث النشوة الروحية هي الغناء والرقص (سماع). وثمّة خلاف بين علماء الدين في ما يتعلّق بجواز الموسيقى والرقص، واعتبارهما من الممارسات الدينية. ويتحدّث الإمام الغزالي عنهما ويعدُّهما من البدعات التي لم تكن معروفة في الإسلام

(1) Malcolm: Op. cit., p. 146.

(2) J.P. Brown: Op. cit., p. 127.

(3) Hadland: Davis: The Persian Mystics, p. 28.

عند السلف من الصحابة. ولكن لم يُستدَلّ بذلك على كونهما من الأمور المحرّمة. وقد وافق الغزالي على جواز السماع لأن المتصوّفة «*يُثيرون بواسطته في أنفسهم حبّهم المتعاظم لله، ويتحصّلون عن طريق الموسيقى، في غالب الأحيان، على الرؤى والنشوات الروحية، وتصبح قلوبهم في هذه الحالة نظيفة كما تكون حال الفضّة في أتون الفرن، وتتحقّق درجة من النقاء لا يمكن أن تتحقّق أبداً من خلال أيّ نوع من العبادات البدنية الظاهرة. ثمّ يصبح الصوفي عارفاً بدقّة بعلاقته مع العالم الروحاني، حتّى أنّه يفقد وعيه ولا يحسّ أبداً بما حوله من هذا العالم، وغالباً ما يسقط مغشياً عليه*»[1]. وينقل الشيخ الهجويري رحمه الله الأحاديث النبوية وأقوال العلماء الأوائل من الصوفية، ليُثبت أن السماع جائز ومشروع، ويحقّق وظيفة ضرورية. وعلى الرغم من أن النشوة (الوجد) والرقص ليسا من الأمور المستحسَنة شرعاً ولا عقلاً، إلّا أنّه «*عندما يخفق القلب بشديد الابتهاج، وتشتدّ النشوةُ، وتتجلّى السُكْرةُ الروحية، وتغيب الأشكال التقليدية، فلا تكون تلك الحالة سكراً جسمانياً، ولا رقصاً، ولا ضرباً للأقدام أرضاً، وإنّما تصير حالة ذوبان الروح*»[2]. وقد أكّد الشيخ جلال الدين الرومي على الموسيقى والرقص، حتّى أن سلسلته «*المولوية*» اشتُهِرت باسم «*الدراويش الراقصين*»[3]. واعتمدت الصوفية الجشتية، وكذلك الصوفية السهروردية،

(1) Field: Ghazali: The Alchemy of Happiness, p. 67.

(2) Nicholson: Kashful Mahjub, p. 416.

(3) J.P. Brown: Op. cit.

الرقصَ والنشوة كميزتين أساسيتين للذكر. ويُذكَر أن الشيخ بدر الدين رحمه الله (الذي استقرّ في الهند في القرن الثالث عشر) عندما أصبح غير قادر على التحرّك، لتقدّمه في السنّ، كانت تغلبه النشوة الروحية، حتّى أنّه كان يرقص مثل رجل شاب حينما يسمع صوت الحمد والثناء والمديح النبوي. وعندماً سُئِلَ كيف أمكن للشيخ أن يرقص على الرغم من ضعفه وكبر سنّه، أجاب: «*ليس الشيخ، وإنّما العشق هو الذي يرقص*»[1]. فكان التصوّف في الواقع دين الإخلاص الشديد، وكان العشق عاطفته؛ والشعر والغناء والرقص عبادته؛ والفناء في سبيل الله غايته.

(1) Blochmann and Jarrett: Ain-Ikbari, Vol. III, p. 368.

المصلحون الهندوس في جنوب الهند

- 1 -

يتبيّن من تاريخ الديانة الهندوسية الذي تمّ استعراضه في هذا الكتاب أن هذه الديانة ما برحت تتطوّر منذ أقدم العصور إلى بداية القرن الثامن الميلادي، وذلك في شمال الهند بصفة خاصة، حيث نشأت جميع الحركات الدينية والفكرية الكبرى، وانتشرت منها إلى جنوب الهند. وظلّت مناطق شمال الهند رائدة في مجال الثقافة طوال تلك الفترة حيث أُلِّفت جميع الكتب المقدّسة ونشأت البوذية واليانية والمدارس والطوائف الفلسفية الأخرى. ولكن، تغيَّر الوضع بعد القرن الثامن حيث انتقلت الزعامة من شمال الهند إلى جنوبها. وكانت منطقة جنوب الهند منذ القرن الثامن وحتّى القرن الخامس عشر مسرحاً للإصلاحات الدينية، ففيها قام القدّيسون من الطائفتين الفيشنوية والشيفاوية بإنشاء مدارس بهاكتي، وقام سنكارا، رامانوج، نيمباديتيا، باسافا، فالابهاشاريا ومادهافا بشرح أنظمتهم الفلسفية. ووصلت دوافع تلك الإصلاحات من الجنوب إلى الشمال عن طريق رامانند، تلميذ رامانوج.

وكان الانتقال المفاجئ لمشهد النشاط من الشمال إلى الجنوب نتيجةً للتغيّرات السياسية والاجتماعية التي شهدتها الهند في ذلك العصر؛ فقد سقطت إمبراطورية هرش، وتلاشت الوحدة السياسية مع ظهور عدد من الإمارات كان شغلها الشاغل الخوض في الحروب التي لا تنتهي مع بعضها البعض، وتدهورت الديانة البوذية واندمجت تدريجياً في طائفتي *شيفا* وشكتي، وحلّت محلّ الهندوسية البورانية. ولم ينفخ ظهور الممالك الراجبوتية روحاً جديدة في الأنظمة القديمة. وعندما أطاح بها الغزو الإسلامي، كان المجتمع الهندوسي قد أصابه الوهن المميت.

من ناحية أخرى، كانت الهندوسية في الجنوب دين أغلبية السكان، وقد دخلت في صراع مع البوذية واليانية وخرجت منتصرة انتصاراً نفخ فيها روحاً جديدة. وتمتعت الممالك الهندوسية مرّة أخرى بالازدهار والقوّة لمدة طويلة في الجنوب تحت حكم آل شولا وملوك فيجاينغر. وفوق كلّ ذلك، كان الجنوب أول منطقة في الهند التقى فيها الإسلام بالهندوسية، وأضاف إلى الأفكار الهندوسية المتنامية ما أضاف من عناصره الطبيعية.

وكانت لشعوب الشمال منذ أقدم العصور اتصالات مع سكّان الدكن وأقصى الجنوب، على الرغم من الصعوبات الجغرافية المتمثّلة في حواجز الأنهار والجبال، وكانت تيارات الثقافة تشقّ طريقها إليهم باستمرار، وتؤثّر في معتقداتهم وعاداتهم. ودُمِجت آلهة التلال والغابات في الأراضي التاميلية بالآلهة والإلهات الآرية. وقد أُقيمت

مستعمرات صغيرة للبراهمة الأوائل في ممالك درافيدا، وحملوا معهم دين الفيدا والتعليم السنسكريتي، فكان من تأثّر ذلك أن أحدَث تغييراً في حياة شعوب الجنوب[1]. ووصلت إليها جماعات تبشّر بالديانتين اليانية والبوذية، بعد وقت قصير من انتشارهما في الشمال، وحوَّلت أفواجاً من الناس إلى معتقداتها. وهكذا، تشكّل في القرون الأولى من العصر المسيحي مزيجٌ من الأديان في الجنوب. فكانت هناك الأرواحية، وعبادة الشيطان، والشيفاوية، والفيشنوية، والبوذية، واليانية والمذاهب الأخرى، وهي تتعايش معاً في ظل السعادة وعلاقة حسن الجوار[2].

أعطى تأسيسُ إمبراطورية غوبتا، في القرن الخامس، دفعاً قوياً للغزو الثقافي، فاجتاحت البلادَ موجاتٌ جديدة من المبشّرين بالهندوسية الناهضة، ونفخ المهاجرون البراهمة الذين استقروا في أراضي كيرالا روحاً جديدة في المعتقدات، وأعدّوها لخوض صراع حاسم ضدّ الأنظمة الابتداعية. وقد وجد هيون تسانغ في القرن السابع أن البوذية واليانية كانتا صامدتين بقوّة، إلّا أن الشيفاوية كانت تتصدّى لهما وكأنّها الخصم اللدود. وكان لأسرة بالافا دور كبير في نهضة الشيفاوية. وفي حين كان الإمبراطور هرش، يشجّع بحُكمه المتسامح في الشمال، كلّاً من الهندوسية والبوذية، قام بولاكيسين

(1) A. Govindacharya: The coming of the Brahmans to the South of India, J.R.A.S., 1912.
Innes: Malabar and Anjengo, Madras, District Gazetteer.

(2) S. K. Iyengar: South Indian History.

الثاني بتضحية «اسفاميدها» بما يدلّ على انبعاث البرهمنية. وعزّز نرسينغ فرما بالافا، معاصرُه في الجنوب، شأنَ الهندوسية الباورانية، ببناء المعابد العظيمة في مهامالابورام. وخلال القرنين السابع والثامن، كان الشغل الشاغل لأسرة شالوكيا وأسرة بالافا، القوتين المهيمنتين جنوب نهر نربودا، تحقيق هدفيهما المشتركين، وهما إحياء الهندوسية وقضاء بعضهم على بعض. وقد تحقّق الهدفان قبل نهاية القرن الثامن، فوجّهت كلتاهما ضربة قاضية إلى الهيمنة البوذية بما ضمن انتصار الهندوسية، وتخاصموا فيما بينهم حتّى أنهكوا أنفسهم إلى حد أن أسرة تشولا من الجنوب وأسرة راستراكوتا من الشمال نجحتا في الاستيلاء على مركز السيادة[1].

وهكذا، كان القرن الثامن فترة النشاط الثوري في مجال الدين والسياسة والصراع المتواصل بين الأفكار والشعوب، والصعود والانحطاط المفاجئين للسلالات الحاكمة، وللنقاش الفلسفي بين المدارس الفكرية والنزاع الطائفي في المعابد. ومَنَح هذا المناخ دفعاً هائلاً للفكر والعاطفة، فتحرّرت العقول البشرية مؤقتاً من استبداد الطرق التقليدية القديمة، وانفتحت أمام آراء غير مألوفة.

في فترة النشاط تلك، وُضع الأساس للتطوّرات الدينية التي حصلت في وقت لاحق في الجنوب. واتّحد القدّيسون من الفرقتين (الشيفية والفيشنوية) لاجتذاب الناس المُوالين للبوذية واليانية نحو عبادة *شيفا* وفيشنو. فحاولوا تحقيق هدفهم بمخاطبة القلوب

(1) K.V. Subrahmanya Aiyer: Historical Sketches of the Deccan Books II and III.

وغناء الأشعار التي تذكّر أن السعادة تكمن في التفاني والحضور أمام الله ورجاء فضله. وكانت قصائدهم جميعاً بلغة شعبية، وكانوا في ذلك -كما في مسائل أخرى- مدينين بالفضل للديانات الأخرى التي يسعون إلى تغليب دينهم عليها، لأنّهم أخذوا من البوذية التعبُّدية والشعور بسرعة زوال العالم، وفكرة كون الإنسان عديم القيمة، وقمع الرغبات والزهد، وكذلك أخذوا منها طقوسها وعبادة الأصنام والأبراج البوذية أو «لينغام»، والمعابد وزيارة المقدّسات، والصوم وأحكام الرهبانية وفكرة المساواة الروحية بين الطوائف كافة. وأخذوا من اليانية أسلوبها الأخلاقي واحترامها لحياة الحيوان.

وكان دمج هذه الأفكار في لاهوت الباورانية، وترسيخها في الشعور الإنساني، من إنجازات مؤلّفي الأناشيد القدسية من أرض التاميل، وهم الأديارون (القدّيسون الشيفاوون) والألفارون (القدّيسون الفيشنوون)، الذين ازدهروا في الفترة بين القرن السابع والقرن الثاني عشر.

أنشأ هؤلاء المتعبّدون *لشيفا* وفيشنو طائفة بهاكتي، وتُعتبَر مؤلفاتهم أكثر صدقيةً من غيرها لدى اتباع المذهبين. وتمّ ترتيب المؤلّفات الشيفاوية[1] في إحدى عشرة مجموعة يقال لها تيرو- موراي، وقد رتّبها نامبياندر- نامبي من انجور في عهد راجاراجا

---

(1) Barnett: British Museum Catalogue of the Tamil Books.
Srinivasa Aiyangar: Tamil Studies.
Sundaram Pillai: Some Milestones in the History of Tamil Literature.

كولسيخارا شولا (985م - 1013م). والمؤلّفات الثلاثة الأولى في هذه المجموعة هي لتيروجنانا سابانداامورتي سوامي، والثلاثة التالية لتيرو- ناووكاراسو (ابار)، والمؤلَّف السابع لسوندارار. وتشكّل هذه المؤلفات السبعة معاً ديفارام. وتحتوي على أناشيد الثناء والصلاة لله، وتُستخدَم في الطقوس والمناسبات الدينية مكان الفيدا. والمؤلف الثامن الذي يماثل الأوبنيشاد هو لتيروفاشاكارن من مانيكا فاساهار، والمؤلَّف التاسع لتيرو - ايساييبا ولبعض الشعراء بدرجة ثانوية، والعاشر يحتوي على أغاني تيرو- مولار، والحادي عشر يحتوي على كتابات مختلفة لناكفرار ونامبي- اندار والآخرين. وتشكّل هذه الكتب الأحد عشر مع بيريا بورانا (أدب قداسة شيفاوية) المعارف المقدَّسة للفرقة الشيفية.

ولدى أتباع *الفيشنو*[1] مجموعة متوازية لأناشيدهم جمعها ورتبها ناثموني (القرن العاشر) ربّما تحت رئاسة تحرير نامالفار. وهي تُعرَف باسم نالايبرا- براباندهام، وتُعتبَر مساوية للفيدا في قداستها. ومن المعتقد أن عدد الألفارين (القدّيسين الفيشنوين) يبلغ اثني عشر قدّيساً، أربعةٌ منهم (وهُم بويغايار، بوبادار (بهوتاتار)، بيار وتيروماليساي) من أسرة بالافا ومن أوائل المتقدمين، وثلاثة من الألفارين، من أسرة شولا - تيروبانار، تونداراد ايبودي وتيرومانغاي، وواحد منهم، كولاسيخارا، من أسرة شيرا، والأربعة الباقون جاؤوا من بلاد بانديا، وهم بيريار، اندال، نامالوار ومادهوراكافي.

(1) Ibid.

ونظراً لما يتَّسم به تاريخهم من أهميّة كبرى في تطوّر الديانات الهندوسية، نرى لزاماً علينا أن نُلقي الضوء على حياة البارزين منهم وعلى أعمالهم.

ولد تيروجنانا سامباندهار[1] من أبوين برهمنيين في شيالي، في مقاطعة تانجور، في القرن السابع. وبحسب الأساطير، فإنّه بدأ بنظم الأناشيد عندما كان في الثالثة من عمره. وعندما بلغ أشدَّه حجَّ إلى جميع المزارات الشيفاوية، في جنوب الهند، منشِداً الثناء *لشيفا*. وبلغ صيته كقدّيس إلى بلاط ملك كون بانديا (نيدوماران) الذي كان يحكم مادورا. وكان الملك قد قبل الديانة اليانية، ولكنّ الملكة مانغاياركاراسي ورئيس الوزراء كولاشيراي نايانار كانا مخلصين للشيفاوية، فطلبا من تيروجنانا أن يمارس نفوذه لدى الملك لتبديل عقيدته. فالتقى بالمعلّمين اليانيين في البلاط الملكي وهزمهم في النقاش معهم. وعاد الملك إلى ديانته السابقة، ولكن اليانيين رفضوا تغيير ديانتهم، فأعدم عدداً كبيراً منهم. وكان تيروجنانا من ألدّ أعداء البوذيين، كما يتَّضح من اللعنات التي كان يوجِّهها إليهم عبْر كلّ أنشودة من أناشيده. ويبدو أنّه خاض جدالاً مع تيرومانغاي الفار، القدّيس الفيشنوي أيضاً. وفي جميع الحالات، أثبت أنّه مدافع صِنديد عن الشيفاوية، ولذا يُقال إن الفضل الأكبر في إحياء الديانة الشيفاوية يعود إليه، بما جعله في

(1) Kingsbury and Phillips: Hymns of Tamil Saivite Saints.

المقام الأول بين المعلّمين الشيفاوين العظام، حتّى أنّه يُعتبر في الحقيقة تجسيداً *لشيفا*. والأناشيد التالية تعطي فكرة عن مفهومه لِذات الله وعلاقة الإنسان به:

«إن آرور هو الأب
انشروا عليه زهور الحبّ
سيبزغ النور في القلب
وكلّ عبودية ستذهب

وفي آرور قدسية الله
فلا تنسَ تسبيحه وتمجيده
ستتكسر قيود الولادة
وتترك كلّ السبل الدنيوية

على أرور، محبوبنا كجوهرة
انثروا الأزهار الجميلة المذهبة
أحزانك ستمحى إلى الأبد
ولك من النعيم من دون مقارنة»[1].

وكان تيروناقوكاراسو[2] (ابار) معاصراً لتيروجنانا وأكبر منه سنّاً. وكان ينتمي إلى طبقة فيلالا. تيتّم في سنٍّ مبكرة فربّته أخته

(1) Kingsbury and Philips: Op. cit., p. 25.
(2) Ibid.
Purnalingam Pillai: Ten Tamil Saints.

على عبادة *شيفا*. إلّا أنّه ما لبث أن ارتد عن عقيدته واعتنق الديانة اليانية. لكنّه في وقت لاحق، رجع إلى حظيرة الشيفاوية ولعب دوراً كبيراً في ازدهارها. وفي قصائده إيقاعات عميقة للتعبّد، ووعيٌ عميقٌ بالخطيئة، وشعورٌ عارمٌ بالتوكّل على فضل *شيفا*. وهو يذكر في الأنشودة التالية علاقة الله الوثيقة والعميقة بالإنسان:

«*أنت لي بمكانة الأبوين*
وأنت جميع أقاربي أحتاجهم
أنت من أحبّه حبّاً جماً
بمكانة ثروة غنية بالتأكيد
أنت عائلتي وأصدقائي ومأواي
أستدرُّ منك الحياة والسعادة
بك أترك الخير من الدنيا الخادعة
أنت ذهب، لؤلؤ، والثروة بالنسبة إليّ»[1].

وفي حالة الوجدان والنشوة الروحانية يرتفع عالياً فوق جميع أشكال الدين الخارجية، مائلاً إلى رحمة الله وحده، ولا حول له ولا قوّة. وهو يعرف أن أيّ طقوس لن تعينه في نهاية المطاف، وأن الاستحمام في نهر الغانج لن ينفعه، وكذلك الزيارة المقدّسة إلى كومورين، وترتيل الفيدا، ودراسة الشاسترا، والزهد، والكفارة، والصوم[2].

(1) Kingsbury and Philips: Op. cit., p. 49.
(2) Kingsbury and Phillips: Op. cit., p. 57.

«النجاة لهؤلاء وهؤلاء فقط، الذين يدعون في كلّ مكان مولى الجميع»[1].

إن *شيفا* لدى أبار ليس تصوراً مجسَّماً بسيطاً، بل هو كائن يوجد في كلّ شيء. *«من الصعب أن تجده أبداً، ولكنه كائنٌ في فكر الخير، إنه أعمق أسرار الكتب المقدّسة، لا يمكن التفكير فيه ولا يمكن معرفته، إنه العسل واللبن والنور اللامع، وهو ملك الآلهة»*. «إنه متأصّل في فيشنو، في براهما، وفي اللهب والرياح، نعم، في أعماق البحر الزخّار وفي الجبال»[2].

سوندراموِرتي[3] هو ثالث مؤلِّفي ديفارام من البراهمة. ولِد في مقاطعة جنوب أركوت، وعاش في القرن الثامن أو التاسع. لم يكن متزمّتاً في تمسُّكه بالمبادئ الطبقية، فعلى الرغم من أنّه تزوّج مرّتين إلّا أن أيّاً من زوجتيه لم تكن من البراهمة. وربّما كان آخر الأديارين، وهو يتغنّى بأسلافه الستّين. تُعبّر أناشيده عن رهبة الموت، وعن الإيمان بالنجاة والخلاص النهائي:

«القدّيس الشاب طلب ملجأ من الموت

فقد ذبحت الموت المروّع لإنقاذه

مثل هذه الأعمال يمكن أن تنجزها

وأنا الذي قد شاهدت ذلك أدعو

---

(1) Ibid., p. 57.

(2) Ibid., p. 65.

(3) Ibid.

يا أبي، عندما يتغلب ياما المروع
عليّ، أمنعه، «وهذا عبدي»
تقبّل مني بونغور الأخضر
وقد توصلت إلى قدميك، لا ينقذني إلّا أنت»[1].

أمّا مانيكا فاساهار[2] (مانيكيا فاشاكار) وهو الأعظم بين القدّيسين الشيفاوين، فقد ولِد في تيرو فاثاقور على نهر فايغاي، قرب مادوراي، من الأبوين اللذين كانا ينتميان إلى فرع أميتيا من البراهمة. وكان مانيكا فتىً مبكّر النضج عقلياً، حيث أنهى تعليمه السنسكريتي وهو في السادسة عشرة من عمره. وبلغ صيته إلى ملك بانديا الذي دعاه إلى بلاطه وعيَّنه رئيساً لوزرائه. وبالرغم من أنّه عاش في أجواء البذخ والترف، فإن مأساة الدنيا التي لا حدّ لها أمَضَّته وأحزنته حزناً شديداً. وقصة تحوُّله قد اختفت تحت طيات المعجزات. ويُروى أن الملك أرسله لمهمة شراء الأحصنة التي جاءت من أرض آريا (الجزيرة العربية). فانطلق في موكب عظيم، والتقى في طريقه ببرهمني مقدس، وأُعجِب بشخصيته حتّى أنّه اختاره مرشداً له. وأنفق أموال الملك على إطعام النسّاك وعاد من دون إنجاز المهمة المنوطة به، فغضب عليه الملك، ولكنه فرّ ونجا منه بدعاء مرشده، لأنّه لم يكن إلّا *شيفا* نفسه. وبعد ذلك أوصاه المرشد بتحويل بلاد التاميل إلى الديانة الشيفاوية. فراح يزور المزارات

(1) Ibid., p79.

(2) Pope: Manikka Vasahar.

المقدّسة متغنّياً بالأناشيد الشيفاوية حتّى وصل إلى شيدامبرام، حيث استقرّ هناك. وقد حضر تجمعاً للكهنة البوذيين الذين جمعهم ملك سيلان، وحضره ملك شيرا أيضاً. وأثناء المناظرة هزم البوذيين شر الهزيمة، فاعتنق ملك سيلان الديانة الشيفاوية. وكان ذلك آخر انتصاراته، حيث توفّي بعد ذلك بزمن قصير. ويصعب تحديد عصره بدقة، إلّا أن أعماله في أغلب الظن وقعت في القرن التاسع. وتفوق أشعارُه عاطفةً وحماسةً أشعارَ سلفه، وكان لها وقع كبير في قلوب سامعيه. يقول الدكتور بوب «كان تأثير هذه الأغاني المفعمة بالإيمان والإخلاص عظيماً وتلقائياً، وكان جنوب الهند بحاجة إلى إله شخصي، وضمان للخلود ودعوة للصلاة، فوجد مبتغاه في مؤلفات مانيكافاساهار»[1]. وفي ما يلي أربعة نماذج من أغانيه:

1- *«إيندرا أو فيشنو أو برهما*
لا أحتاج إلى نعيمهم المقدّس
إنني ألتمس حبّ قدّيسيك
ولو يفنى بيتي بتلك الوسيلة
سأذهب إلى جهنّم الأسوأ
إذا كان فضلك يلازمني
أفضل من الجميع.

(1) Pope: Op. cit., p. xxxvi.

كيف يمكن لقلبي
أن يفكّر بإله غيرك»[1].

2- «لا أخاف دورة الولادة،
ولكنني أرتعد من فكرة أنني سأموت
حتّى السماء لا تهمّني،
فكيف أبالي بالأرض
وإن كانت بكامل امبراطوريتها
يا شيفا مكلّلاً بالأزهار الجميلة،
متى سيأتي الضحى
ومتى تمنّ عليَّ برحمتك؟
إنني أبكي بالكرب وأتمزّق»[2].

3 - «لا أستطيع معرفة نفسي،
ولا أدري ما هو الليل أو النهار
إنه هو الذي يفوق الوصف والخيال مزَّق شعوري تماماً.
إنه هو الذي ثَوْرُ مركبِه فيشنو ويسكن في بيروندوراي،
يا نورا سامي، الذي يسكب بزي البرهمين عليَّ سحراً عجيباً»[3].

---

(1) Kingsbury and Phillips: Op. cit., p. 89.

(2) Ibid., p. 91.

(3) Ibid., p. 21.

4- «لا أمتلك فضيلةً، كفّارةً، معرفةً، ولا ضبطَ نفس،
كدمية أتقلّب،
برغبة الآخرين أرقص، أصفر، أحسّ،
ولكنه قد ملأني في كلّ عضو،
مع التوْق الجنوني للحبّ،
إنني أتسلّق إلى مكان لا يرجع منه أحد.
إنه أظهر لي جماله، اختارني له،
آه، فمتى أذهب إليه»[1].

وليس ثمّة الكثير ممّا يُذكَر عن غيرهم من القدّيسين (تيرومولار، ناكيرار، نامبياندار، نامبي، وسيكيرار، وغيرهم..) فهم نهجوا على منوال سلفهم وأضافوا شيئاً إلى أفكارهم[2]. ويرجع فضل انفصال الفرقة الفيشنوية عن الشيفاوية وتطوّرها كطائفة مميّزة إلى أسرة ألفار[3]؛ فهؤلاء استلهموا معظم أفكارهم من الملاحم السنسكريتية والبورانا. ولم تنَلْ أناشيدهم التي تمّ تدوينها في القرن العاشر، لم ترقَ إلى مرتبة الأناشيد المقدّسة إلّا بعد قرنين أو ثلاثة قرون عندما نُصِبَت تماثيلهم في المعابد، وبدأ الناس يدعونها للنجاة.

(1) Ibid., p. 127.

(2) Pumalingam Pillai: Ten Tamil Saints.

(3) Bhandarkar: Vaisnavism and Saivism

T. Rajagopalachariar: The Vaisnava Reformers of India, other Literature as cited above.

كان الألفارون متعبّدين متحمّسين *لفيشنو*، وكان معظمهم من ألدّ خصوم البوذية واليانية والشيفاوية. وبعضهم ينتمي إلى الطبقات الدنيا، والبعض الآخر من البراهمة، وكانت منهم امرأة تدعى أندال، وكان كولايخار ملكاً[1]. وقد كتب تيرومانغاي أكبر عدد من الأناشيد، وكان نامالفار أول أوائل القدّيسين. وتُعتبَر قصائد نامالفار (تيروفويمولي، تيروفاسيرييام، تيروفيروتام وتيروفاندادي) مقدّسة مثل الفيداوات الأربعة.

وفي أناشيد قدّيسي الفرقة الفيشناوية نوع التفكير والشعور نفسه في أناشيد نظرائهم من الفرقة الشيفاوية، إلّا أنّهم استبدلوا *فيشنو* *بشيفا*، وهُم يتغنّون بثنائه أكثر من ثنائهم لغيره من الآلهة، واختلفت آراؤهم أيضاً في ما يتعلّق بالإيمان بالتجسيد الألهي، فبينما نزل *فيشنو* على الأرض مرّات عدّة لإنقاذ البشرية، لم يفعل *شيفا* ذلك، في حال من الأحوال، بطريقة *فيشنو*. وفي ما يلي بعض المقتطفات لتوضيح تعاليمهم التي تتنفس فيها روح حبّ الله والتوكّل عليه:

«*يا رب السيليستيالين الجبّار،*

لقد جعلت قلبي مسكناً لك،

واتحادك حميم وقريب مني

وأنا أتشبّث بك بمحبّة

وأتضرع إليك كي لا تتركني أبداً».[2] (ناما)

(1) Bhandarkar: Op. cit.

(2) Govidacharya: The Divine Wisdom of the Dravidian Saints, p 3.

«لأنني قد شغفت برب كايكاتاي
الذي طُرُقُه معطَّرةٌ بالسوسن القرمزي
يذوب قلبي من فضله الرائع
فكيف يمكن لي أن أكبح حبّي الذي لا يهدأ»[1]. (ناما)

«وأخطاءَ الأنانية والذاتية
اقتلعوها من جذورهما
واتّحدوا مع الله»[2].
«إذا شرب الرجال من شراب حبّ الله، يجب عليهم
أن يرقصوا مثل المجانين في الشوارع،
وإذا لم يتمكنوا من ذلك
فإنهم ليسوا مغرمي الحبّ»[3].

إن علاقة المتعبّد مع الله مثل علاقة الزوجة مع زوجها:

«لم تصبح بعد كريماً إلى درجة أن يمتد تعاطفك إلى قرينتك». (ألفار).

«قبل أن تخرج الروح من جسدها بسبب اليأس نتيجة عدم رعايتك،

---

(1) Ibid., p. 109.
(2) Ibid., p. 2.
(3) Ibid., p. 52.

فإنها ترجو رحمتك، أو على الأقلّ أن تمنّ عليها بإرسال كلمة إلى قرينتك

بواسطة رسولك ومركبه غارودا مخزن الشفقة،

كي لا تذوب بل تتشجع،

إلى أن ترجع يا رب ويا مولى كما هو مُتوقع،

وهذا سيحدث بالتأكيد عاجلاً»[1]. (نامالفار)

«*يا رب، إنك أنت لكريمٌ تسمع الابتهالات المتواضعة لعبادك.*

ويا رب سريرانغا، مخلّص الفيل العظيم (غجيندر)...

بكرمك استيقظ من نومك الواعي

لتظهر تجليات جمالك لعبادك»[2]. (تونداراديبودي)

«*إنني لا أتزوج إلّا من الرّب الأعلى»*[3]. (اندال)

وقد أحدث مطربو الأناشيد في أرض التاميل شعوراً دينياً كان قوياً إلى حدّ أنّهم اجتثّوا به البوذية واليانية من بلادهم. وقد وضع السكولاستيون العظام الذين ظهروا في الفترة نفسها من

(1) Nityanusanadhanam Series, Book 3, p54..

(2) Ibid., Book 2.

(3) Ibid., Book 2 (Andal).

ذلك العصر، وضعوا أدواتٍ فكريةً حاربت بها الهندوسية الناهضة وانتصرت، وكان أوّلهم وأبرزهم سانكارا[1].

عاش شيفاغورو، برهمني نامبوتيري، وزوجته آريامبا في كالادي، وهي قرية تقع على الضفة الشمالية لنهر ألفار على ساحل مالابار، وكانا والدي سانكارا الذي تُقدَّر ولادته في الربع الأخير من القرن الثامن. وتوفّي والده عندما كان صغيراً، فآل أمر تربيته إلى أمه وحدها. وكانت تحِبّه حُباً عظيماً وترعاه رعاية تامّة وتهتم بتعليمه. وكان سناكارا طفلاً مبكّر النضج، وسرعان ما تعلّم كلّ ما كان بوسع أساتذته تعليمه، وكان نهِماً للتعلّم، لا تُشبَع له رغبةٌ فيه. ومنذ نعومة أظفاره استبدّ به القلق من الأحزان التي كان العالَم يعاني منها. فغادر بيته وصار «سانياسياً» (زاهداً في الدنيا) ولازم غوفيند يوغي، تلميذ غوادابادا، والذي كان يسكن على ضفة نهر نرمدا، واتخذه مرشداً (غورو) له. واجتاز بسرعة جميع مراحل حياة الزهد والتقشّف فمنحه مرشده مرتبة «برم همسا»، ثمّ عمد إلى التجوّل في جميع أنحاء البلاد، وإلى مجادلة المعلّمين الدينيين من جميع الطوائف والمذاهب. ويذكر أنانداغيري كاتب سيرة سانكارا ما

(1) For Sankara's Life, Krishnaswami Aiyar: Sankara and His Times.
Bhasyacharya: Age of Sankara.
Anandagiri: Sankarra Vijaya.
For Sankara's teachings: P. Deussen: Philosophy of the Upanisads.
P. Deussen: Outline of the Vedanta.
G. Thibaut: The Vedanta Sutras, S. B.E. Vols. 34, 35.

يقرب من خمسين طائفة مختلفة جرت معها معاركه الفكرية، واحتفل بانتصاراته في تلك المعارك وسمّاها ديغفيجاي (فتوح العالم).

زار سانكارا مالابار مِراراً بعدما أعلن عن تركه الدنيا، وكانت إحدى زياراته بمناسبة وفاة والدته. واعترض البراهمة على قيامه بأداء الطقوس الجنائزية لكونه «سنياسياً» (زاهداً في الدنيا)، ولكنه ردَّ على اعتراضاتهم بصورة موفقة. وارتبط اسمه بإصلاحات كبيرة في مالابار. ووفقاً للأساطير، كان عهد كولام الذي بدأ في العام 825م عهداً جديداً في البلاد بفضل تلك الإصلاحات، وأهمُّها طرد البوذية وإبطال الطقوس المرتبطة بها وبالطوائف الأخرى. أمّا الإصلاحات الأخرى التي قام بها سانكارا، فمنها تنظيم قواعد الرهبانية (ماثا). وبذلك أفسح في المجال أمام جميع الطوائف للارتقاء إلى مرتبة «سانياسي» (زاهد في الدنيا) إلّا المرأة، فلم يسمح لها باختيار الرهبانية.

إذا صحَّت قصة شخص من طائفة تشاندلا التقاه على ضفة نهر الغانج وسأله لماذا يفرّق بين تعاليمه وممارسته، فإن ذلك يُثبت أنّه كان ميّالاً إلى الإصلاحات الاجتماعية أيضاً. وقد كتب في مانوسا بانشاكا[1]: «*إن الذي تعلّم النظر إلى مشاهد العالم في ضوء هذا النور (الأحادي) فهو الغورو (المرشد) الحقيقي بالنسبة إليّ، سواء أكان شاندالا أو مولوداً من جديد، وهذا من إيماني الراسخ*». ومن النظر في حياة سانكارا الأسطورية، يبدو أنّه لم يكن مقلِّداً أعمى للطرق

(1) Krishnasami Aiyar: Op. cit.

القديمة، حتّى أنّه حاول إحداث التغيّر، ولو بحيطة وحذر. ويبدو كذلك أنّه قد جوبِه بازدراء البراهمة التقليديين ومعارضتهم له. وقد توفّي في شبابه في بداية القرن التاسع.

تُمثل أعمال سانكارا نقطة تحوّل مهمّة في تاريخ دراسة السنسكريتية. فقد ترك وراءه عالم الأفكار القديمة، المبادئ شبه المتناقضة، الأفكار العميقة ولكن المشتَّتة، الفلسفات المتنافسة والساعية إلى الهيمنة، هياكل الآلهة والأنظمة اللاهوتية المتغيّرة في حالة انسيابية، والثقافة الحيّة شبه الفوضوية؛ وقبله، في عالم القرون الوسطى، كانت الأفكار جامدةً والأنظمة متصلّبة، والفطانة مدرسية، والتراكم بلا نمو حقيقي، والتفسير من دون إبداع، والتعليقات من دون فلسفة، والتماثل المملّ والمبتذل. أمّا التيار الثقافي الحيّ في عهد سانكارا فقد قطع صلته بأساليب اللّغة السنسكريتية القديمة ليتّصل بقنوات جديدة من اللغات التاميلية والتيلغوية والكنارية في الجنوب، واللغات الهندية والبنغالية والمراثية والأردو في الشمال. إلّا أن عملية انقطاع الصلة هذه بقيت غير كاملة، وبقي هناك تيار يستقي من مورده القديم.

والجدير بالذكر أن فلسفة سانكارا، بوصفها أحد الأنظمة الفكرية الناتجة عن الأحداث، وجَّهت ضربة حاسمة للبوذية، وحاولت لَمّ شمل الطوائف الهندوسية. وكان من أهداف مساعي سانكارا معالجة الضعف المستحكم بالهندوسية، وإزالة النزعة الانقسامية بين فرقها الدينية، التي تزعم جميعها بأن مرجعيتها

الوحيدة هي «سروتي»[1]. وإنه وظّف قدرتَه العقلية التحليلية، ومهارتَه الجدلية الفائقة، لإطاحة جميع الأنظمة المتنازعة، وأنشأ نظاماً منطقياً واحداً. وممّا يدلّ على الإعتراف العظيم بعبقرية سانكارا أن جميع المفكّرين المتأخرين اعتبروه نقطة انطلاق (براسثانا) تفكيرهم، وركّزوا جهدهم إلى هذا الحدّ أو ذاك، على إثبات مبادئه وتفسيراته أو تعديلها، أو دحضها، وتأثّروا في ذلك بأساليبه الفكرية والمناهج المعتمَدة لديه في الشرح والتفسير.

وكان من مهام سانكارا أن يُثبت أن كتب الهندوس المقدَّسة كانت ولاتزال تعلّم الشيء نفسه، وأن الاختلافات بين المدارس ليست إلّا نتيجة سوء الفهم وفقدان البصيرة الحقيقية. والواحدية، حسب رأيه، كانت ميزة بارزة في اللاهوت الهندوسي، وهي واحدية ثابتة لا تتغيَّر، ومطْلقة ومثالية، وأن الله واحدٌ، ولا إله غيره، وأن الله وحده هو الحق، وكلّ شيء سواه وهمٌ، وطبيعته متجانسة تماماً، وهو وجودٌ طاهرٌ وإدراكٌ نقيّ، منزَّه من الصفات والكيفية. إنه ليس وجوداً تفكيرياً أو معرفياً، بل هو الفكر والمعرفة بذاتهما. والعالَم مجرد ظاهرة، ومظهر، وليس واقعاً حقيقياً، إنه تطوّر من مبدأ الوهم (مايا). وقد أتاح مايا، بفعل تعديل نفسه، ارتقاء الأفراد الذين يمتازون بالاسم والشكل. والأفراد يشكّلون الكون كلّه. وعلى كلّ حال، فإن تعدُّد الأفراد في الحقيقة أمر مرئي فقط، وهم، في

(1) سروتي أو شروتي هي الكتب المقدّسة وهي كتب الفيدا التي كانت مسموعة أولاً وليست مكتوبة (المترجم).

جملتهم، واحدٌ في الأصل، وتعدد الكائنات الحيّة أمر وهمي كذلك. والأنا الإنساني متماثل مع الله، فرديَّته مايا، وحقيقتُه برهمن. وهو، بسبب جهله، لا يدرك الهوية، ولذا، فهو يعيش حياة بائسة في العالم الظاهري الذي لم يخلقه إلّا الوهم.

وما دام هذا الوهم باقٍ فإن ثِـقَـل العالم الظاهري يمارس ضغوطه على الإنسان. والعالم الظاهري يبدو حقيقياً ويؤخذ بالحسبان، خلال فترة الجهل. ولهذا العالم الظاهري إله، وهو إيشوارا الذي يتَّصِف بصفات الحسنة، وهو الخالق الذي يبدع العالم ويُعدِمه بالدورات. وتنظر إليه الروح البشرية من أجل الثواب والعقاب، والرحمة والغفران، وتحقّق ذلك من خلال معرفة إيسوارا.

وهكذا، ثمّة عالَمان، حقيقي وغير حقيقي، ونوعان من المعرفة، أحدهما أعلى، لإزالة الجهل والوصول إلى مرتبة البرهمن الكامل، والثاني أدنى، لكسب فضل إيسوارا (الإله). ولكن المعرفة المتدنّية ومنتهاها «إيسوارا» كليهما من المظاهر، والنجاة الحقيقية لا تتحقّق إلّا بالنهوض منها إلى الحقيقة، حيث إن الوسائل العادية كالعقل والذكاء بالإضافة إلى الروح، هي من نتاج مايا، ولا يمكن كسب المعرفة العالية ما لم تكن أنشطة العقل تحت السيطرة ومتوقفة تماماً.

وفي اللحظة التي يكون العقل فيها هادئاً وسبيل الانطباع منقطعاً، وحالة النشوة العميقة (سمادهي) حاصلة، فإن الروح تدرك وحدتها مع المطلق، وتخلّص نفسها من وهم العالم الظاهري.

أسّس سانكارا نظاماً واحدياً منطقياً، ولكن لم يتم ذلك من دون ثمن باهظ. فهو من جهة أولى، رفع وحدة الله إلى أوج المثل العُليا، حتّى أثار استغراب الناس من حوله، وهو من جهة ثانية لم يتمسّك بهذه المثالية بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل قبِل بعالَم خير أقلّ وحقيقة أدنى، وبذلك ترك الناس الضعفاء تحت رحمة القسيس وشعائره الموسَّعة. وهكذا، فان ما سعى إلى طرْده وطرَدَه من الباب، عاد فالتفّ ودخل من النافذة. وعلى الرغم من أنّه كان يُدين تلك الأعمال والأفكار التي لم تكن صالحة إلّا للضعفاء والجهَلَة، فقد استمرّ في تمجيدها.

وعلى كلّ حال، حقّق نظام سانكارا نجاحاً فريداً في نوعه. حيث سيطر على فكر الأجيال البشرية بعظَمَة تصوُّراته وعمْق معارفه ودقّة فلسفته. ولم يفتر، مع مرور الزمن، تأثيرُه على العقل الهندي.

كان سانكارا مؤيّداً عظيماً لمسيرة المعرفة، وكان العلماء وذوو العقول الفلسفية يقدّرون تفسيره لفيدانتا تقديراً كبيراً، فأصبح معظم ملوك الجنوب والغرب والشمال من أتباعه. ولكن دين المحبّة والإخلاص الذي كان الألفارون والأديارون يعملون على زيادة شعبيته، سرعان ما وجد مؤيّدين له من الفلاسفة الذين خوّضوا في الجدل وعارضوا نظريات سانكارا. وهم كانوا اشاريا (أساتذة) من الفرقة الفيشناوية ومعلّمين للمبادئ الشيفية.

كان أوّل الأساتذة الفيشنوين ناثوموني الذي عاش في سريرانغام في القرن العاشر، ثمّ حفيده وخليفته يامونا موني الذي

كان يُعرَف باسم الألفاندار (الفاتح)، وكان هو معلّم رامانوجا، وكلَّفه بكتابة تفسير برهما سوترا لرادرانان، وذلك من أجل دحض نظرية الوهم، أو مايا، وإقامة دين بهاكتي.

ولد رامانوجا[1] في العام 1016 في تيروباتي أو بيرومبور في جوار مدراس. والده كيسافا برهمنيا درافيديا من أسرة هاريتا، وأمه كانتيماتي. تتلمذ أوّلاً على ليارافا براكاسا الذي كان من أتباع سانكارا في كونجيفيرام، ولكنه خالف معلّمه في تفسير السبُل المقدّسة، فطُرِد من الفصل الدّراسي. ثمّ دعاه يامونامونى الذي تعلم في سريرانغام ليصبح تلميذاً له. وبعد ذلك بقليل توفّي المعلّم وتمَّ تعيين رامانوجا خليفة له. فاستمرّ في الدراسة والتعليم إلى أن اعتبر نفسه أهلاً لتنفيذ توجيهات مرشده لكتابة التفاسير المطلوبة. وما لبث أن ألَّف فيدانتا ساغراه وبهاسيا على فيدانتا سوترا لبادرايانا وبهاغوادغيتا.

وقبل أن يصبح مؤلّفاً، كان زاهداً في الدنيا. بدأ جولاته برفقة تلاميذه، فزار العديد من البلاد الشمالية وكشمير، ثمّ عاد إلى

(1) For life of Ramanuja:
Bhandarkar: Vaisnavism and Saivism.
Rangarcharya: Life and Teachings of Ramanuja.
K.S. Aiyangar: Ramanuja.
Rajagopalachariar: Ramanuja.
For his philosophy:
G. Thibaut: Vedanta Sutras, SBE Vol. 48.
Sukhtankar: The Teachings of Vedanta According to Ramanuja.
Bhandarkar: Op. cit.
Bhandarkar, Research for Sanskrit Mss. in Bombay Presidency for 1883-84.

سريرانغام. عندئذٍ هدَّده الملك التشولي كولوتونغا الأول (1095) بتعذيبه إن هو لم يرتدّ عن الفيشنوية ويعتنق الشيفاوية. فلجأ رامانوجا إلى إقطاعية أمراء هويسالا يادافا، وحوَّل فيثالديفا، شقيق بالالاديفا، إلى دينه. وبعد وفاة كولوتونغا الأول في العام 1118 عاد رامانوجا إلى سريرانغام حيث توفّي في العام 1137.

كان هدف تعاليم رامانوجا دحض الواحدية المطلقة ومبدأ «ماياوادا» الذي نشره سانكارا، وتأسيس بهاكتي ضمن فلسفة فيدانتا، والحصول على الاعتراف بـ «بانشراترا» غير الفيدية في الأدب الفيدي.

ويعتقد رامانوجا، أن البرهمن هو حقيقة أعلى تتَّصف بالعظمة التي لا يمكن تجاوزها في طبيعته وصفاته. إنها رب الجميع (إيسوارا). والبرهمن شخصية أعلى (بوروسوتام) لأنّه الروح الكونية؛ فهو منزَّهٌ عن العيوب، متَّصفٌ بصفات حميدة لا تُعدّ ولا تحصى، ويمتلك فضائل لا مثيل لها. له قوّة تامة وغير محدودة لتحقيق إرادته وأهدافه. إنه يخلق ويعدم ويحفظ، ولا يخلق من لا شيء، لأن الخلق من العدم المطلق لا يمكن تصوّره. ويعني خلقُه التغييرَ من حالة إلى أخرى، من الوجود في حالة عرضية (كارانا) إلى الوجود في حالة واقعة (كاريا). وفي البداية كان «إيسوارا» واحداً من دون الثاني، ولكن ظهرت من داخله المادة والروح (براكيرتي و جيفا) فتشكل من كلتيهما جسمُه، وكلتاهما حقيقية، لا تفرضان شيئاً على إيسوارا ولكنهما تابعتان لإرادته، وتعتمدان عليه للبقاء. وفي نهاية كلّ «كلبا» (دورة الخلق) ينحلّ العالم، وتصبح المادة

الغليظة مادة رقيقة، إلى أن تصبح في النهاية مادة فائقة الرقّة تدعى الظلام (تاماس). وهذا هو جسم البرهمن، فهو رقيق جداً بحيث لا يمكن تسميته بأي مُسمّى مستقلّ، فكأنّه غير موجود. ثمّ يرغب برهمن في أن يتحول إلى الكثرة، فيحوّل نفسه إلى حالة المعلولية، إلى عالم الغلظة من الأسماء والأشكال، وإلى الخلق. والمعلولية هي تطوّر العلّة.

ولأغراض التأمّل والعبادة يظهر «إيسوارا» في خمسة مظاهر مختلفة: المظهر الأول هو «بارا» أو الأعلى، وفي هذا المظهر يسكن كـ «نارايانا» في «فايكونثا» (الجنة) بمرافقة الآلهة والإلهات، والأرواح الأبدية والنفوس المنقولة؛ والمظهر الثاني هو «فيوها» أو «أقانيم بارا» الأربعة («فاسوديفا» و«سمكرسانا» و«براديومنا» و«أنيرودها»)؛ والمظهر الثالث هو «فيبهافا» أو تجسيد «نارايانا»؛ والمظهر الرابع هو «أنتريامين» وفي هذا الوضع يسكن في القلب ويُرى في نشوة «اليوغي»؛ أمّا المظهر الخامس فهو أصنام أو صور (أرشا) يتمّ نصبها للعبادة.

والنفوس الفردية هي الأشكال المختلفة للبرهمن. وهي تنقسم إلى خمس فئات: فئة «نيتيا» الذي لا يدخل في دورة الولادة والوفاة؛ وفئة «موكتا» الذي يكسر أغلاله ويحضر أمام الله وعباده؛ وفئة «كيفالا» الذي يطهّر قلبه ويتحرّر من الولادة والموت؛ وفئة «مومو كسو» الذي يرغب في التحرّر ويسعى إلى تحقيق ذلك؛ والفئة الخامسة هي فئة «بادها» الذي لا يزال مقيَّداً.

الروح واعية، مستنيرة بذاتها، مبتهجة، أبدية، ذريّة، غير محسوسة بالحواس، وغير قابلة للتغيُّر، وأساس المعرفة، لا يمكن تَصورُها خاضعة لسيطرة الله، تعتمد عليه لوجودها، وسمة ذات الله أو شكله.

تصل الروح إلى الله عبْر بهاكتي. إنها تزكي نفسها أولاً من خلال التضحية وأداء الواجبات (كارما)، وتحوز على التركيز والتأمّل (جننا) المؤدّيَيْن إلى التصوّر الفعلي (بهاكتي). وحدها الفئات العليا الثلاث يمكن لها ممارسة بهاكتي. أمّا الفئات الأخرى فتتجنّب المعارضة وتسلك طريق الاستسلام المطلق والخضوع والثقة الكاملة في المرشد (أشاريا أبهيمانا).

في نهاية الطريق هناك نجاة، وحرية مجيدة تتمتع فيها الروح بالنعيم الأبدي في وجود الله، إنها تشترك في سعادة الله وقدراته، باستثناء قدرة الخلق، فتتجاوز كلّ المحظورات والأوامر، وتتبوّأ الحرية عبر الكون.

وعلى الرغم من أن رامانوجا كان محافظاً على الامتيازات القديمة للطبقات العليا، إلّا أنّه فتح طريقاً لطبقة «الشودرا» (المنبوذين)، فضَمِن لهم الحضور في بعض المعابد في يوم محدّد من السنة، وأعطى درساً «للستانين» الذين كانوا من طبقة «الشودرا» (المنبوذين) وضمّهم إلى «سمبردایاه». وقد أدّت تعاليمه المتعلّقة ببراباتي إلى تشكيل مدرستين فكريَّتين. فيذهب الفرع الشمالي (فاداغاليا) إلى أن رحمة الله هي تعاونية، ويعني ذلك أن عملية

النجاة يجب أن تبدأ بعمل الشخص الذي يطلبها. والفرع الجنوبي (تينغاليا)، من جهة أخرى، يعتقد أن رحمة الله إلزامية، لأن الله يجب أن يملك روح العبد ويقوده إلى ذاته، وواجب العبد هو الاستسلام التامّ. ويرى الشماليون أن «براباتي» طريقٌ من طرق النجاة، بينما يعتبره الجنوبيون طريق النجاة الوحيد. وتختلف آراؤهم بالتعامل مع الأشخاص الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا وفي الأمور الأخرى.

وكان نيمباركا[1] معاصراً لرامانوجا وكان أصغر منه سناً وقام بنشر فكرة نظام التفاني. ومن الناحية الفلسفية كان نظامه مبنيّاً على نظرية تعرف بـ «بهيدابهيد» (اختلاف بدون اختلاف)، ويعني ذلك أن ذات الله والروح الفردية والعالم الجامد مماثلة ومع ذلك متميّزة. وإنه أعطى في الدين هيمنة لمبدأ الاستسلام (براباتي) وعبادة كريشنا ورادها. وقضى نيمباركا، على الرغم من كونه براهمنا تايلانغيا ومولودًا في مقاطعة بيلاري، معظم حياته في الشمال، في بريندابان قرب ماثورا التي منها انتشر دين رادها وكريشنا في الشمال وفي بنغال.

رفض اناندانيرثا أو مادهفا[2] (1199-1278) كلّاً من مبدأي الأحادية المطلقة والأحادية المقيّدة اللذين نشرهما سانكارا ورامانوجا على وجه الترتيب، وأعلن مذهباً للثنائية الصريحة يقوم على أساس بهاغواتا بورانا خاصة. وكان هدفه التأكيد على مبدأ استقلال الله وعظمته، والذي قـلّـل من أهميّته أسلافه الذين جعلوه

(1) Bhandarkar: Vaisnavism and Saivism.
(2) Ibid.

سبباً مادياً للكون. وأن الله في مفهوم مادهافا هو الذي يهيمن على الكون وأن فضله يضمن نجاة البشر.

قام العديد من المعلّمين الفيشنوين الآخرين بتطوير هذه المبادئ ونشروا مذهب العبادة بين الناس. وأبرزهم فيشنو سوامي، بيلاي لوكاشاريا (المولود في العام 1213) ، فيدانتا ديسيكا (المولود في العام 1268) وآخرون كثيرون في القرون التالية.

وكان أوّل المعلّمين الشيفاوين[1] نامبياندار نامبي، معاصر ناثموني. وهو قد جمَع الأناشيد الشيفاوية في ديفارام (الطوق الإلهي) وتيروموراي (الكتب المقدّسة). أمّا ميكاندر ديفا فكان أول اللاهوتيين الشيفاويين، وهو من طبقة الشودرا، عاش في القرن الثالث عشر على ضفة نهر بينار شمالا من مدرا، وترجَم راورافا آغاما سوترا من اللغة السنسكريتية إلى اللغة التاميلية وأسماه شيفا جننا بادها (مقدمة المعرفة عن *شيفا*). وكتب تلميذه أرولناندي ديفا تفسيراً لأعمال مرشده ووجّه نقداً شديداً إلى المدارس الفلسفية الأخرى. وكان أحد تلامذة أرونانديِ وهو من طبقة «شودرا» مؤلفاً لكتاب آخر حول شيفا سيدهانتا، في حين كان تلميذ هذا الأخير وهو البراهمن اوماباتي (1313م) متكلّماً عظيماً لهذه الفرقة.

---

(1) Pope: Op. cit. Introduction.
Barnett: Museon, 1909.
Barnett: Saiva Sidhanata, Siddhanta Dipika Vol. XI, Nos. 2, 3.
Barnett: J.R.A.S. 1910.
Frazer: Dravidians (South India) E.R. E.
Frazer: Saivism, E.R.E.

كان أتباع مبادئ *شيفا* من التاميل قد انضمّوا إلى المدارس الشيفاوية الكشميرية التي ظهرت إلى حيّز الوجود في القرن التاسع، ثمّ في القرون اللاحقة. وكان التعليم المركزي لدى الفريقين الإيمان بثالوث باتي (الرَّب) وباسو (الروح الفردية) وباسا (التعهد).

والأنظمة التي تمَّ في ظلِّها شرحُ هذا المبدأ مماثلةٌ لأنظمة «فايسنافا بنشاراترا». ولكن، مهما كانت الجوانب الميتافيزيقية لمبدأ *شيفا*، لم يكن دينه عملياً إلّا الحُب والإخلاص. وكانت عناصره الرئيسة سبعة، وهي: الإيمان *بشيفا* وفضله، الاعتقاد في المرشد من دون أدنى شك؛ الحُب المتفاني والعبادة؛ انضباط اليوغا الذي يقتضي التركيز مع الأغنية والرقص والنشوة الوَجْدية؛ التسامح إزاء جميع الديانات؛ الاحتجاج على ظواهر الدين، الطقوس وعبادة الأوثان؛ والمساواة الدينية للجميع بغَضّ النظر عن الطبقة أو الطائفة أو الوضع الدنيوي.

والمسافة التي قطعها العقل الهندي، من التعبُّدية التأمُّلية الرصينة والمعتدلة للشمال، إلى الحماس الشديد والعاطفة المتفجرة التي تميّزت بها مدرسة بهاكتي في الجنوب، هي بلا أدنى شكّ مسافة طويلة. وتُلاحَظ النبرة الصوفية بوضوح في كلتيهما. بيّد أن الباطنية (أو التصوّف) ظاهرة عالمية وأبدية، فهي تظهر في الثقافات جميعاً، وفي جميع فترات التاريخ البشري. وهي عبارة عن نشاط للعقل البشري غامض ومفهوم بشكل خاطئ. وهي تنشأ من الأماكن المظلمة، كما إنها محمِيّة من تدخُّل الذكاء. وهي ظاهرة شعور

الذات وعملية الشعور الخفي، وتوجد أينما توجد الطاقة الانفعالية ودوافع الجنس والخوف والرغبة[1]. وهكذا، فإن لها أهميّةً على مستوى العالم وتاريخاً موازياً لتاريخ البشر. ومن العبث أن نحاول دراسة أصول التصوّف وانتشاره في التاريخ، لأن التجربة الصوفية تكمن في جميع الأديان.

غير أن التصوّف ظاهرة متقلّبة يتخذ التعبير عنها أشكالاً لا حصر لها، وتختلف صيغة أفكاره ونظرياته باختلاف الأماكن، وهو يستخدم عبارات ومصطلحات مختلفة، وإنه لأجل ذلك يستخدم اللغة والمجاز، ويبرز جوانب معيّنة للعقيدة بينما يتجاهل غيرها. ومن الممكن ملاحظة التعديلات شكلاً وتعبيراً وتقديم بيان موجز عمّا أخذته ثقافة من ثقافة أخرى.

وفي ما مضى جرى رصدُ نموّ الدين العاطفي (مدرسة بهاكتي) في العصور القديمة، في الشمال، وأوائل العصور الوسطى، في الجنوب. كما جرى وصْفُ تطوّر الجانب التفكيري للدين ومظاهره الاجتماعية، من خلال جهود الشعراء القدّيسين والمفكرين. وبقيَ الآن التحقيق في أسباب نموّه وأسباب الخلافات الحاسمة بين المعتقدات والممارسات القديمة في أوائل العصور الوسطى.

---

(1) Evelyan Underhill: The Essentials of Mysticism.
Bertrand Russel: Mysticism and Logic.
Pratt: Psychology of Religious Life.
Starbuck: Psychology of Religion.
Cohen: Religion and Sex.
William James: Varieties of Religious Experiences.

أغلب الظن أن أسباب معظم الخلافات تعود إلى الاضطرابات الاجتماعية والنزاعات الدينية والحركات السياسية في ذلك العصر، أو كما يُقال باختصار تعود إلى حقيقة أن الفكر يتقدم كما تتقدم الحياة، وإلى التطوّرات الطبيعية في مجال الفكر وانبثاق التصوّرات الجديدة من بذور الأنظمة القديمة. وعلى سبيل المثال، يمكن أن يقال إن حركة بهاكتي العاطفية في العصر المتأخر كانت نتيجة حتميّة للتفاني الذي يعلّمه الكتاب المقدّس «بهاغوادغيتا» والمبادئ التي يؤكد عليها «أوبنيشاد» وفرع مهايانا للبوذية. كما إن التركيز المتزايد على توحيد الله كان امتداداً للتوحيد القديم المنصوص عليه في أوبينشاد، وأن رفض الظواهر أو التفاوت الطبقي كان يمثّل العودةَ إلى أنقى أشكال البوذية واليانية العريقتين.

ولو أخذنا بالحسبان كلّ العوامل الموضحة أعلاه، فإنها لن تقوى على تفسير البساطة التي تتميّز بها عقيدة «البهاكتي» وعمقها العاطفي المتزايد. ويبدو أن هذه الأوضاع تشير إلى قوّة مستمرّة في العمل بميولها الثابتة دفعت حركة الفكر الهندوسي إلى الأمام، واستمرّ نفوذها في النمو مع مرور الزمن. وكانت هناك حاجة لمثل هذه القوّة منذ أمد بعيد، وقد سعى إلى اكتشافها معظم الباحثين في تاريخ الديانة الهندوسية. وهذا ما أدركه غريرسون[1] كما يبدو من ملاحظاته رداً على الانتقادات الموجهة من قبل كيث وكينيدي إلى مقالته بعنوان «الهندوسية الحديثة وعطاؤها للنساطرة».

(1) Grierson: Modern Hinduism and its Debt to the Nestorians, J.R.A.S. 1907.

ويلْحَظُ بوب[1] في تقديمه لترجمة مانيكا فاساهار[2] ميزَتَيْن لحركة البهاكتي تبدوان جديدتين، في نظره، فهو يقول: «*قد لا يشك أحد في أن فكرة الإخلاص الاستثنائي قد تمّ تعليمها في غيتا، إلّا أن إخلاص أتباع شيفا لمرشدهم - الذي هو إنسان مقدَّس، ومعلِّم موهوب من الله - يختلف اختلافاً كبيراً عن ذلك، أو عن أيّ تصوّر هندوسي سابق على التعبُّد العاطفي*». ويضيف «*إن بهاكتي أو الولاء العاطفي هو فكرة رئيسية للنظام الشيفاوي، وإن الحُب وعبادة شيفا من قِبل أتباعه، اللذين يصلان إلى درجة إنكار الذات، يستوعبان ـ كما يُقال ـ الأديان كافة، ويتجاوزان الشعائر الدينية من كلّ نوع. وبما أن كلّ شخص قادر على ذلك، فإن الناس من جميع الطبقات يمكن قبولهم كمتعبّدين وقدّيسين* في النظام الشيفاوي.. والحق، إن الحُب يبدو شيئاً يتعلّق بالأديان السامية بشكل خاص».

وقد أرجع كلّ من ويبر[3]، بورنيل[4]، لوغان[5]، كالدويل[6]، هوبكنز[7] وبهاندارکر[8]، علاوةً على بوب وغريرسون، هذه التغييرات إلى نفوذ الطوائف المسيحية في الجنوب، فيما أشار

(1) Pope: Op. cit., p. lxvii

(2) مانيكا فاساهار شاعر تاميلي ألّف كتاباً في مدح *شيفا* (المترجم).

(3) Weber: Indian Antiquary, Vol. III, pp. 21, 47.

(4) Burnell: India Antiquary, Vol. III, p. 308; Vol. IV, p. 183.

(5) Logan: Malabar.

(6) Caldwell: A Comparative Grammar of the Dravidian Languages.

(7) Hopkins: India Old and New.

(8) Bhandarkar: Vaishnavism and Shaivism.

بارنيت[1]، ماكنيكول[2] وايستلين كاربنتر[3]، بوضوح متفاوت، إلى وجود أسباب داخلية، وذلك بحجّة انعدام الظروف التاريخية اللازمة للاتصال بالمسيحية في الجنوب. وعلى أيّ حال، فإن فاوكيت[4] يرى في ملاحظاته حول بعض الناس في مالابار أن الإسلام ربّما كان عاملاً فعّالاً وراء التغييرات المشار إليها أعلاه. فهو يكتب: «*ويمكن أن يقال شيءٌ عن القصة الأسطورية التي تحيط بسانكاراشاريا العظيم، رسول النامبوتريين. إنه ولد في كالادي قرب نهر إيلوفاري عندما كانت البلاد في خطر، فكان الملك قد اعتنق الإسلام، الدين الجديد الذي بدأ يترسَّخ، فكان من الضروري، والحالة هذه، إحياء الديانة البرهمنية. ولأجل إحيائها تَجسد (الإله) شيفا في شكل طفل الأرملة*».

يمكن الوصول إلى الاستنتاج نفسه، بالنظر إلى ظروف المقاطعة الاجتماعية التي تعرّض لها سانكاراشاريا مع أسرته عملياً على أيدي البراهمة، وطلبه للمساعدة من شخص من طائفة «نايار» في أداء الطقوس الجنائزية عند وفاة والدته. ويبحث بارث[5] في ديانات الهند بالأسلوب نفسه، فيقول: «*وصل العرب في عهد الخلافة إلى هذه السواحل كرحّالة وأقاموا علاقات تجارية وصلات تبادل بالأخذ والعطاء مع سكّانها، قبل فترة طويلة من وصول إخوانهم*

(1) Barnett: Heart of India, Bhagwad Gita, etc.

(2) Macnicol: Indian Theism, Appendix C.

(3) Estlin Carpenter: Theism in Medieval India; Note on Christianity in India.

(4) Fawcett: Anthropology, Bulletin, Vol. III, No. i. Edited by Thurson.

(5) Barth: Religions of India.

في الدين من الأفغان والأتراك والمغول كغزاة. ففي هذه المناطق على وجه التحديد ظهرت، خلال الفترة الممتدّة بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر، تلك الحركات الدينية العظيمة التي تتّصل بأسماء سانكارا، رامانوجا، اناندانيرثا وباسافا الذين بفضلهم ظهر معظم الفِرَق التاريخية إلى حيّز الوجود، والتي لم تقدّم الهند نظيراً لها، حتّى فترة طويلة لاحقة».

وممّا يجب ذكره، مرّة أخرى، أن معظم عناصر المدارس الجنوبية للعبادة والفلسفة، مستمدَّة من الأنظمة العريقة، ولكنها بمجملها، وفي تركيزها المتميّز، تنمُّ عن تقاربٍ واضح مع العقيدة الإسلامية، بما يعزز احتمال النفوذ الإسلامي. صحيح أن الأدلَّة المقدمة، في مجال البحث في المدارس المذكورة، وحتّى يومنا هذا، مبنيةٌ كلُّها على الظروف، ولا يمكن إثبات النفوذ الإسلامي بدليل مباشر، لغوياً كان أم غير ذلك. ولكن يجب أن نتذكّر أن الهندوس هُم من الأعراق الفخورة، كما لاحظ البيروني. فهم على جانب كبير من المهارة في استيعاب الأفكار الأجنبية، ولم يقبلوا بأن تتشوّه سمعتُهم بتقليد أعمى يمكن الكشف عنه بسهولة. ويشهد تاريخ الثقافة الهندية بكاملها، في الفترة القديمة، على صحّة هذه التصريحات.

كان نفوذ الإسلام في المراحل الأولى مباشراً وانتقائياً. ولم يكن ذلك نتيجة، إلى الحدّ الذي يمكن التأكد منه، لدراسة الأدب الإسلامي، بل للتعليم الشفوي للزهّاد الدينيين، أو لمشاهدة شعائرهم وعاداتهم. وقد نوقشت في فصل من الفصول السابقة

مناسبة الاتصال بالإسلام وفرص نفوذه. فاستقرَّ عددٌ كبيرٌ من المسلمين في السواحل التي نشأ منها المعلّمون التاميل العظام، وحاولوا محاولة ناجحة لجذب الاهتمام، واكتسبوا مكانةً لائقة بهم، ساعدتهم في التواصل مع جماهير الشعب. ويبيِّن تاريخ الفكر الإسلامي كيف تطوَّرت في البلدان الإسلامية الأفكارُ التي كانت مشابهةً لأفكار الهندوس. وبفضل هذا التشابه أمكن تقديم تلك الأفكار أمام الهندوس، من دون إثارة استيائهم. ولم تكن مواد الاتصال بين الإسلام والهندوسية، على الرغم من كونها غريبة، متنوّعة تماماً. ولذا، تدعو الضرورة لدراستها بدقّة، من أجل التعرُّف على إسهامها الممكن في تطوير الفكر الهندوسي.

المصلحون الهندوس في جنوب الهند

- 2 -

إن أوجه التشابه بين الديانات الهندية التي طوَّرها سانكارا وخلفاؤه في الجنوب، وبين المدارس الإسلامية الخاصة باللاهوت والتصوّف جدٌّ مذهلة. ويبدو أن المذهبين الفكريَّيْن قد خضعا لتطوُّر مستمرّ على خطوط مماثلة. فالعقل الهندي الذي يستوحي كتاب سروتي والعقل الإسلامي الذي يسترشد بالقرآن الكريم يؤيّدان دين العمل. وقد مرَّ كلاهما بمرحلة العقلانية، ووصلا إلى مرحلة الدين التعبُّدي والعاطفي. وكان سبارا وكوماريل، وهما من أسلاف سانكارا، من أسرة ميمانساكا التي حاولت إعادة تأسيس دين العمل والتضحية. وجاء ظهورهما كنقطة تحوُّلٍ في الفكر الديني الهندي القديم. فوجد سانكارا أساساً فلسفياً لهذه الحركة الجديدة، ووضع بالتحديد الاتجاه الذي كان للعقل الهندوسي أن يختاره لنشاطه في العصور اللاحقة.

وثمّة فرق كبير بين جانب التاريخ الديني في الفترة السابقة على سانكارا، أو العصور القديمة، وبين الفترة التي أعقبته، أو العصور الوسطى. ففي العصور القديمة لم يكن هناك دين واحد بل كان

هناك أديانٌ عدّة، مثل البرهمنية والبوذية واليانية. وكانت البرهمنية نفسها في وضع متبدّل غريب، بحيث كانت التوفيقية تأخذ مكانها في هيكلها على ثلاثة خطوط على الأقلّ: *شيفا*، *فيشنو* وشاكتي. وعلى الخط الأول، كان رودرا[1] للفيدا يضمُّ تحت جناحيه الكبيرين آلهة التلال والغابات، وجبال الهملايا، وفيندهيا وأرض التاميل، والرَّب الأحمر للهول، والرَّب الزاهي للشفاء، وتضحيات الإنسان والحيوان الرهيبة والطقوس الفيدية، وسحر قبائل رودر، وتأمّلات المجتمعات المتحضِّرة. ومن جملة ذلك كلّه يخلق «*شيفا*» المذكور في مهابهارتا ومذهب باتباتا والمذاهب الفلسفية الأخرى والطوائف الشيفاوية. وعلى الخط الآخر، *لفيشنو* الفيدي، تمَّ جمعُ كلّ من فاسوديفا لساتفاتا وكريسنا ليادافا وغوبالكريسنا لأبهيرا في تصوُّرِ إله إيكانتين، ودمج طوائف مختلفة في طريقة عبادة بهاغواتا وبانشاتانترا وتأمّلاتهم في بهاغوات غيتا وسامهيتا الفيشنوي. وتتبع فلسفة طائفة ساكتا وطريقة عبادتها نموذجَ فرقة *شيفا* بالضبط. وقد تسبَّب نفوذ الطوائف المتجاورة، وامتصاص العناصر المغايرة في البوذية واليانية، في ظهور التعقيدات التي تمَّ وصفها في مكان آخر. وهذه العمليات التي استمرَّت عبر العصور القديمة، خلقت في الأذهان تعقيداً وارتباكاً عظيمَيْن، وما لبثا أن تلاشَيا مع مرور الزمن.

ويقول بعض علماء الاجتماع، إن جميع الأديان ربّما كانت توحيدية، في بداياتها، بحيث كان لكلّ قبيلة إله واحد تعبده.

(1) رودرا إله في ريج فيدا وهو إله العواصف والطوفان والخطر (المترجم).

وعندما اجتمعت القبائل معاً، إمّا بسبب الحروب، وإمّا بسبب الكفاح من أجل وسائل المعيشة، جلبت معها آلهتها إلى مكان واحد. ومن هنا بدأ الشرك، وعندما أصبحت القبائل المجتمعة موحَّدة، وازداد التضامن فيما بينها، اندمج العديد من الآلهة في إله مهيمن واحد. وإذا كانت هذه النظرية صحيحة، فإن ذلك يُلقي قدْراً كبيراً من الضوء على عملية ظهور الآلهة الثلاثة *شيفا*، *فيشنو* وساكتي في الهند. وبعدما قضت أسرة غوبتا على أسرة هونا البربرية في القرن الخامس، لم تتكاثر القبائل الأجنبية في الهند، على مدى خمسة أو ستة قرون لاحقة. أمّا المسلمون الذين استوطنوا الحدود الغربية أو المناطق الساحلية، منذ القرن الثامن، فقد جاؤوا في جماعات صغيرة، ولم يفعلوا أيّ شيء من شأنه أن يُحدِث اضطراباً واسعاً في المجتمعات المستقرّة هناك. ولذا، فإن مجموع الأفكار والأديان التي كانت متقلّبة استغرقت زمناً لكي تستقرّ. وكانت شعوب الهند في العصور القديمة منقسمة إلى العديد من القبائل المستقلة، أو شبه المستقلة، سياسياً، والمتنوّعة ثقافياً، على نحوِ ما يشير إليه أدبُ العصر الفيدي والعصر البوذي[1]. وجاءت غزوات السكيثيين واليوهشيين والهوناوين وغيرهم لتزيد من ذلك التنوّع الذي كان قائماً بالفعل. وكان اندماج القبائل وثقافاتها من المهام المنجزة في عصور التاريخ العريق. وفي عصر غوبتا ظهرت تركيبةٌ أخيرة أتاحت للبرهمنية اتحاداً يتمثل تعبيره الأدبي في مهابهارتا، ورمزه الديني هو تريمورتي.

---

(1) Rhys Davids: Buddhist India.

وُلِد سانكارا عندما كان هذا التطوّر قد اكتمل، واكتمل انتصار الهندوسية على منافستيها البوذية واليانية. كان سانكارا ابن ذلك العصر، لكنه كان أيضاً مبشّراً بعصر جديد. وقد حظِيَت العبادة التوحيدية بتأييد أسلافه، ولكن الضرورة كانت تدعو لإقامتها على أسس فلسفية ثابتة، لكي لا يقتنع بها القلب فحسب، بل يقتنع بها العقلُ أيضاً بما يضمن بقاءها وديمومتها.

وتلقَّت عملية ترسيخ هذه النزعة التوحيدية دفعةً قوية بظهور دين توحيدي مَكين مثل الإسلام. وكان سنكارا قد وُلِد في وقتٍ كان فيه المسلمون قد بدأوا أنشطتهم في الهند، وإذا كانت الروايةُ صحيحةً، فإن ولادته جاءت في وقت كان فيه المسلمون قد حقّقوا نجاحاً ملحوظاً في نشر دينهم عن طريق تحويل دين الملك في تلك الأرض. وُلد سنكارا ونشأ قرب مكان تكثر فيه زيارات السفن القادمة من الجزيرة العربية والخليج. ولا عجب إذا ما كانت عقيدته التوحيدية المتشدّدة، ومحاولته لتجريد التوحيد من كلّ مظاهر الازدواجية، وتأسيس هذا التوحيد على الكتب المقدَّسة، ورغبته في تطهير الطائفة من المفاسد التي تلوّثها، بمثابة صدىً خافتٍ للأصوات الجديدة القادمة من الخارج. لكن حياة سانكارا تحفُّ بها الأساطير، وليس ثمّة شهادة مباشرة من أيّ نوع تُثبِت احتكاكه بالإسلام.

وثمّة تشابهٌ قويٌّ بين خلفائه، رامانوجا، فيشنوسوامي، مادهافا ونيمباركا ومؤلّفي الأناشيد، في ما يتعلّق بأفكارهم

ونبراتهم الدينية. وفي التبادل الثقافي بين المسلمين والهندوس، يبدو من الصعب إجراء تقييم دقيق لنصيب كلٍّ منهما. ويصحُّ القول بأن المسلمين تلقّـوا كثيراً من الأفكار من الهند، وقد تكون الهند قد تلقّت من الإسلام انعكاسات إسهامها فيه. ويصحّ القولُ كذلك بأن الفكر المسيحي وفكر الأفلاطونية المحدثة، قد صبغا الإسلامَ بلونهما إلى حدٍّ كبير. ولذا، اكتشف بعض الكتّاب آثار تلك المذاهب في الهندوسية. ولكن الهندوسية استوعبت عناصر عدّة من خلال اتصالها المباشر بالإسلام.

كان المسلمون في عصر رامانوجا يُقيمون في موانئ ساحل كارومندل، حيث كان الأولياء مثل ناثاد ولي يدعون الناس إلى الإسلام، ويدخلونهم في دينهم. وكان الملوك الهندوس مثل كون بانديا يمنحونهم الأراضي لبناء المساجد. أمّا وجود المسيحيين في مالايبورام فهو أمر مشكوكٌ فيه، وإذا ثبت وجودهم، أو كانوا مجموعة صغيرة غير مؤثّرة في أفكار جيرانها. وكما أشار بارث، لم يكن لتوحيد الدين المسيحي بشكل عام أثر كبير على الهندوس[1].

أقرَّت فلسفة رامانوجا إلهاً واحداً مع الصفات الحسنة، وغرست في الأذهان عبادته مع الإيمان والإخلاص. وكان رامانوجا راغباً في فتح أبواب الدين على الطبقات التي كانت تلك الأبواب موصَدَةً في وجهها حتّى ذلك الوقت. وللمحبّة في فلسفته مكانةً رفيعةً لا في علاقة البشر بالله فحسب، بل في علاقة البشر في ما بينهم

(1) Barth: Religions of India.

أيضاً. أمّا مناقشات فيشنوسوامي، ونيمباركا، ومادفا الميتافيزيقية حول طبيعة الله والإنسان، فإنها تذكّرنا بمناظرات نظام والأشعري والغزالي. لكن هذا التشابه يمكن أن يكون خيالياً أو ناتجاً عن طبيعة الأسئلة، ولا يمكن الاعتماد عليه للتوصل إلى أيّ استنتاج في شأن التبادل الثقافي.

غير أن بعض خصائص فكر جنوب الهند، بدءاً من القرن التاسع، تشير بوضوح إلى النفوذ الإسلامي، ومن هذه الخصائص زيادة التركيز على التوحيد والعبادة العاطفية، والاستسلام الذاتي (براباتي) وتوقير المعلّم (غورو بهاكتي) علاوةً على التسامح في النظام الطبقي الصارم، وعدم الاهتمام بشكليّات الطقوس.

وتكاد الضرورة لا تدعو إلى الإسهاب في الكلام على النقطة الأولى، فقد كان ذلك التصوّر قديماً، ولكنه لم يكن مهيمناً، فكان الدين العملي متمثلاً إمّا في أداء الأعمال الصالحة والتضحية، وإمّا في اتّباع مذهب التدريب العقلي والروحي (اليوغا) من دون الاعتماد على إله يمكن معه إقامة علاقة شخصية حميمة. وهذا أساساً من تعاليم دهرما ساشترا ومهابهارتا وفلسفة سانكهيا اليوغية. وكانت كتب الأوبنيشاد والفرقة البهاغواتية غير التقليدية استثناءً، فكان لها تأثير في جماعةٍ سرّية صغيرة، إلّا أن تأثير هذه الفرقة البهاغواتية امتدَّ إلى القبائل التي كانت خارج حظيرة البرهمنية الفيدية، إلى أن دخلت فيها وتمّ الاعتراف بنُظُمِها[1]. وكان الدين الفلسفي يكتنفه

(1) Ram Prasad Chanda: Indo Aryan Races.

الغموض، وقد دفعته الاحتياجات العملية إلى أن يأخذ مفهوم الإله بالحسبان. كانت البوذية واليانية إلحاديةً إلى حدّ كبير، ولم تظهر فرقة إيمانية في فرع ماهايانا للبوذية إلّا في الأزمنة الأخيرة فحسب، ولكن عبادة أميتابها كانت ميّزة مشتركة لدى فرَقٍ عدَّة.

في العصور الوسطى أصبح التوحيد ديناً سائداً في الهند، حيث سُمّي الإله الواحد بمسمَّياتٍ مختلفة مثل *شيفا* وفيشنو وغيرهما، مع نظريات مختلفة حول وجوده، وحول خلقه وعلاقته بالبشر، ولكنه هو الواحد فوق كلّ شيء. وهذا يعني أنّه إله شخصي. ثمّ إن المفاهيم الخاصة بشخصه قد تختلف، فهو يمكن أن يكون ملكاً، أو مولى، أو الأب، أو الأم، أو الصديق، أو المعلّم، أو الزوج، أو الحبيب. وفي جميع الحالات، فإن العلاقة البشرية به هي علاقةٌ عاطفية، وعادةٌ لطيفة. وكانت العاطفة في العصور السابقة تتَّسِم بالهدوء، وضبط النفس، ثمّ غدت في العصور اللاحقة انفعاليةً وعنيفة.

استنكرت أناشيد الألفارين الشكليّات في الدين مثل الصوم والحج، وأحياناً عبادة الأصنام، وعدم المساواة في العبادة. فأدخل رامانوجا السودرين (أي رجال الطبقات الأدنى المنبوذة) في المعابد، مع فرض بعض الشروط عليهم، وأعلن عقيدة الاستسلام الذاتي (براباتي) وتوقير المرشد (أشاريابهيمانا يوغا) من أجل رفاهيتم الروحية. وتكاد مزايا حركات الإصلاح هذه لا تُعزى إلى البوذية واليانية إلّا بصعوبة، لكونهما تتمسّكان بصرامة بالرسميات وعبادة الأصنام في العصور المتأخرة. وكان ذلك، بالتأكيد، أحد

أسباب انحطاطهما. كما لا يمكن اعتبارهما فرقتين متفرّعتين من فرق الهندوسية السائدة، لأن مذاهب *فيشنو*، و*شيفا* وساكتي كانت تمارس شكليّات الدين تماماً كالفرق الفيدية الأخرى. وقد تكون بعض هذه الإصلاحات ذات صلة بأقدم أشكال البوذية والأوبنيشادية الخالصة، ولكن «براباتي» (استسلام الذات) وغورو بهاكتي (توقير المعلّم أو المرشد) ليستا منها.

تحظى فكرة براباتي بأهميّة في مدرسة رامانوجا التي تسمح بممارسة بهاكتي للطبقات العليا الثلاث فقط، دون طبقة سودرا[1] التي هي مجموعة براباناون الذين يلجأون إلى الله ويعدّون أنفسهم من الفقراء والمستضعفين، ويستسلمون لمشيئة الله، زاهدين في كلّ ما هو دنيوي، مسترشدين بمعلّمهم، يلتمسون منه القوّة الدافعة للعمل. وفي وقت لاحق، انقسمت الفرقة الفيشنوية، حول مسألة براباتي، إلى فرعين؛ فكان نيمباركا يشدّد على أهميّة براباتي للحصول على فضل الله. وكانت فكرة براباتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة توقير المعلّم (أشاريابهيمانا - يوغا) المتمثّل في تسليم المرء نفسه استسلاماً تامّاً إلى المرشد، للاسترشاد به في كلّ شيء.

ويرى بهاندراكر أن هذين العنصرين ربّما كانا نتيجة نفوذ المسيحية[2]. ولكن المرجَّح أنّهما جاءا من الإسلام، حيث إن كليهما من سماته البارزة، إذ إن كلمة «الإسلام» نفسها تعني الاستسلام. وعليه

(1) Bhandarkar: Vaishnavism and Shaivism.

(2) Ibid., p. 57.

فإن المسلم هو «بارابانا حقاً». وقد تبيّن أن الاستسلام لمشيئة الله هو جزء أساسي من الوعي الديني للمسلم. ومن الناحية التاريخية أيضاً، ليس من الصعب الافتراض بأن رامانوجا قد أخذ هذه الأفكار من الإسلام. كما إن الاستغراق في الله من خلال التفاني في حبّ المرشد هو تصوُّرٌ إسلاميٌّ اعتمده الشيعة أولاً ثمّ أخذته الصوفية عنهم. كما يمكن القول أيضاً بأن تقديس المرشد فكرة هندية قديمة، ولا حاجة بنا للعودة إلى الزمن القديم بحثاً عن الشواهد التي تُثبت ذلك، فهي قد ورَدَ ذكرُها في غرهيا سوترا ودهرما ساسترا[1]، وفيهما أحكام تحدد العلاقة بين الغورو (المعلّم) وبراهماشاري (الطالب أو المريد) وتفرض على الطالب أن يوقِّـر معلِّمَه أكثر من والده، وأن يُطيعه طاعةً خالصة طيلةَ فترة التعلّم، وأن يلتزم باحترامه مدى الحياة. حتّى أن المعلّم يمكن أن يُقارَن أحياناً بالله[2]. ولكن تكريم التلميذ لمعلّمه، كما جاء في النصوص القديمة، هو غير التكريم الذي يقوم به المريد لمرشده الروحي الذي هو بشرٌ ولكنه روحاني وهو حلقة في سلسلة وراثية للمرشدين (بير Pir [3] شيخ، إمام، نبي أو قطب) ويمتلك، على الرغم من ذلك، قوّةً سماوية؛ فكلّ خَلَفٍ في هذه السلسلة يستلهم سلَفَه، ويكون حافظاً لتقاليد الطائفة التي يبقى منتمياً إليها إلى الأبد، منذ لحظة انضمامه إليها.

---

(1) Asvalayana: Grihya Sutras, III, 4, 4, S.B.E.
Apastamba: Dharma Sutras 1, 1, 13-19, S.B.E.
ManuL Dharma Sastra, II, 146, 148, II, 243-44, S. B.E.

(2) Svetasvatara Upanishad, Hume's translation.

(3) بير كلمة فارسية دخلت اللغة الأردوية بمعنى مرشد (المترجم).

واندمج هذا التصوّر الصوفي لتوقير المعلّم حتّى العبادة، في هندوسية العصور الوسطى؛ فتصوُّر أنانداغيري أن سانكارا تجسيدًا *لشيفا*[1]، واحترام الألفارين والمعلّمين واعتبارهم تجسيداً *لفيشنو* أو لأجزاء منه، وتصوُّر غوروفادا لدى أوماباتي[2]، كلّ ذلك يشير إلى التأثّر بالتصوّرات الصوفية واستيعابها. ومن هؤلاء انطلقت الفكرة وانتشرت في جميع أنحاء الهند. ويقول كاتبٌ هندوسي من العصر الحديث: «*لا شيء في الحياة الدينية الهندوسية أكثر غرابةً من المكانة التي يحتلّها المعلّم الروحي والإيمان الراسخ بأنّه يتحكّم في السرّاء والضرّاء*»[3]، فلم يكن تصوّر أشاريابهيمانا - يوغا (توقير المعلّم) لدى أرثا بانيكا وفي مذهب رامانوجا مستعاراً من المسيحية بل هو مأخوذٌ عن الإسلام.

كما إن ظهور الأفكار الجديدة والتشديد على عددٍ من الأفكار القديمة في جنوب الهند، خلال الفترة الممتدّة بين القرن التاسع والقرن الرابع عشر، يبدو أمراً غريباً لم يحدث مثله في الشمال، لأن جميع المصلحين في العصور الوسطى كانوا ينتمون إلى الجنوب. فإذا لم يكن نفوذ الإسلام الذي رسخ بشدّة، وعلى نحو متزايد، خلال تلك الفترة في هذه المنطقة، إلى أن تمّ القضاء عليه بفعل مجيء الأوروبيين، إذا لم يكن سبباً من أسباب ذلك، فمن الصعب الوصول إلى السبب الحقيقي لتلك الظاهرة، ولاسيّما عندما نأخذ بالحسبان أن مقصّ

(1) Anandagiri: Sankara Vijaya.

(2) Pope: Introduction to Manikka Vasahar.

(3) Rajagopalachariar: The Vaisnava Reformers1, p. 12.

الإصلاح استُخدِم في الأمور نفسها التي حرّمها الإسلام، وأن الأفكار الجديدة التي اعتُمِدت هي الأفكار نفسها التي تميّز الإسلام عن غيره من الأديان.

وقبل الانتهاء من ذكر جنوب الهند، يجب أن نشير إلى طائفتين أخريين يبدو فيهما نفوذ الإسلام بوضوح أكثر، مقارنةً بالطوائف السالفة الذكر، ألا وهما لينغايات (أو جانغاما) وسيدهار. وتَعتبر لينغايات نفسَها طائفة شيفية عريقة، وبصرف النظر عن حقيقة انتمائها إلى هذه الطائفة أو تلك من فروع الشيفية الكثيرة، ومع التسليم بأن الأرادرايين حاولوا قديماً تنظيم المذهب الفيشنوي بعد إصلاحه، فإن من المؤكد أن اللينغاياتية ظهرت في القرن الثاني عشر. فمَن هُم الذين قادوا هذه الحركة يا ترى؟ يمكن القول إن باسافا وشاناباسافا (ابن أخ باسافا) معروفان لدى طائفة لينغايات عالمياً. يذكر الدكتور فليت، استناداً إلى نقْش عُثِر عليه في أبلور، ويعود إلى حوالى العام 1200، أن إيكانتا (أو إيكانتادا) رامايا هو الذي أسّس هذه الطائفة بمشاركة باسافا[1]. ويذكر أيضاً أن بعض الشعراء الشيفاويين الذين كانوا في بلاط بلال راجا ـ وهم هاريسوارا، وراغافانيكا وكاريا بادماراسا- تبنّـوا وجهات نظر مماثلة[2]. وعلى أيّ حال، فإن باسافا سواء أكان مؤسِّساً حقيقياً لهذا المذهب أم لا، فإنه كان أقوى المدافعين عنه، وأكبر الراعين له. ولا حاجة بنا، هنا، إلى استخراج تفاصيل أعماله التامة من الروايات المتضاربة

(1) Epigraphia Indica, Vol. V., p. 239.

(2) Wurth: J. Bo. Br. R.A.S., Vol. VIII, pp. 65-221.

للمؤرّخين الأسطوريين، بل يكفينا أن نعرف أنّه كان وزيراً لبيجالا، الملك الكالاشوري، الذي حكم كالان بين العامين 1156 و1167. وكان نفوذ اليانية والبرهمنية قوياً في البلاط الملكي وفي المملكة. وكان باساڤا ألدَّ خصم للديانتين معاً. فكان الصراع محتوماً في هذه الظروف، حيث أصبحَ بيجالا وباساڤا كلاهما من ضحايا العداء المتبادل في آن واحد. وتولّى شاناباساڤا مهمَّة نشر دينه بعد وفاة عمّه. وكان للحركة التي أطلقها باساڤا تأثير شامل ودائم. فتقوَّضت سلطة الكالاشوريين تماماً، حتّى أن كالان بعد فترة وجيزة سقطت في أيدي الهويسالاوين الذين منهم انتقلت المملكة إلى الفاتحين المسلمين من الشمال.

كان مذهب باساڤا، في شكله الأصلي، معارضاً عنيداً وقوياً للفكر الديني السائد، وكان ثورياً في جميع مجالات العقيدة والطقوس والعادات الاجتماعية، حتّى أن طائفة لينغايات لم تتمكن من محو ميزته أو من ضمّه إلى الهندوسية الأرثوذكسية (التقليدية)، على الرغم من كافة جهودها للتخفيف من ميزته الفريدة.

وتعبد طائفة لينغايات إلهاً واحداً (باراشيڤا) هو كائن بلا حدود، مستقل، غير مرئي، وهو بهاءٌ عالٍ، وسعادةٌ مطلقة، وجوهر ممتازٌ إلى أقصى حدّ، تعالى عن كلّ تغيُّر، وتنزَّه عن كلّ ماديّة، وهو خالق الأرواح والطبيعة التي يُعتقَد أنّها تعكس الذات العليا. وهو يتجلّى بوصفه معلّماً للعالم (الاما برابهو) وهادياً للروح الفردية (شيڤا المنقذ). و«باساڤا» المعلّم الإنسان هو تجسيدٌ لذلك المنقذ الذي تنتقل ألوهيته إلى خلفائه وممثليه. ويُبجَّل، بخاصّة، الأربعة

الأوائل منهم، وهم: ريفان، ومارول، وإيكوراما، وبانديت. وفي رأي براون إنهم مماثلون للمرشدين الأربعة للمسلمين، وهم الهداة المقدّسون الروحانيون، ودورهم في المراسم الخاصة بإدخال مسلم في حلقة المريدين هو الدور نفسه الذي يلعبه الأرادهياوين الأربعة في *«مراسيم منح مكانة «جانغام» لتلميذ لهم، وهم ينتسبون أيضاً إلى حلقة باطنية من المشايخ المسلمين»*[1]. فالمعلّم الروحي يُدخِل تلميذه إلى تلك الحلقة. *«والقواعد الخاصة بذلك مشابهة للقواعد المتبعة لدى المسلمين»*[2].

إن الحبّ هو أول شيء خلقه الله، وإن بهاكتي أو التفاني المخلص هو وسيلة لتحقيق هدف الحياة البشرية، وعامل الجذب إلى الله. وثمّة ثلاث مراحل في تقدُّم الروح وسموّها، وهي: مرحلة الزهد التي تنطوي على الإيمان الراسخ بالله، والوفاء بالوعود والالتزام بالقيود وممارسة الشعائر والإخلاص؛ ثمّ المرحلة الثانية، وتنطوي على نبذ الأنانية، والتفكير في الله، وصفاء استسلام له؛ والثالثة هي مشاطرة أفراح الاتحاد السعيد ورؤية الله في نفسه وفي كلّ شيء[3].

وتمّ تلخيص ممارسة الجانغاماوات في اشتافارانام (البيئات الثماني)، وهي: (1) غورو (معلّم)، (2) لينغام (Lingam)[4]، (3) جانغاما (متبع)، (4) فيبهوتي (رماد)، (5) رودراكسا (مسبحة)،

(1) Brown: Madras Journal of Literature and Science, January 1840, p. 146.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 15.

(4) لينغام هو ذكر الرجل، وهو علامة الإنتاجية، ويعبد الهندوس صورة لينغام التي تمثل لينغام الإله *شيفا* (المترجم).

(6) بادوداكا (الماء الذي تغسل بها أقدام المعلّم)، (7) براسادا (غذاء سري مقدّس)، (8) بانشاكسارا (كلمة خمسة ألفاظ)[1].

ويُعتبَر غورو (المرشد) متفوّقاً[2] حتّى على الإله[3]. ولينغام رمز للألوهية المتجسّد في القدّيسين. ويمثّل جانغام تجسيد الإله في المجتمع بأسره، وهو مبدأ سلبي، وشيفا مبدأ إيجابي، والمعلّم وسيط بين الاثنين. والكلمة (نمه شيفايا) هي الإقرار بالإيمان. والعناصر المتبقّـية هي طقوس الفرقة.

وفي هذا المذهب لا تضحية ولا صوم ولا أعياد ولا حج. و«ليس هناك نهر (مكان مراسم التطهير) لطائفة لينغايات»[4]. ليست هناك طبقة «*حتّى لو انضم بارياه إلى الطائفة، فهو لا يُعتبر، في أيّ حال من الأحوال، أدنى درجة من البراهمن*»[5]. ولا تمييز على أساس اختلاف العنصر أو الجنس. «*جميع الرجال مقدّسون لكونهم معابد للروح العظيمة*»[6].

كما يعتبر الزواج في هذا المذهب أمراً طَوْعيّاً، وموافقة العروس قبل الزواج لازمة، ويعتبَر زواج الأطفال أمراً غير مرغوب فيه،

(1) Bhandarkar: Op. cit., p. 136.

(2) يعتبر غورو في الهندوسية متفوقا لإنه يقود الإنسان إلى الإله ولا يستطيع البشر أن يصل إلى إلهه إلّا بإرشاد الغورو، أمّا في الإسلام فالله أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، فإذا دعاه الإنسان يستجيب له (المترجم).

(3) Thurston: Castes and Tribes of South India, Lingayats, p.280.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Brown: Op. cit., p. 146.

والطلاق مسموح، ويتمّ التعامل مع الأرامل بالاحترام، ويُسمح لهن بالزواج مرّة أخرى. ولا يُحرَق الموتى بل يتمّ دفنهم، ويُغسَل الميْت، ولا يُفرض «سرادها» أو طقوس الوفاة. ولا يعتقد أتباع هذا المذهب بنظرية تناسخ الأرواح أو تقمُّصها. وجميع اللينغادهاريين، أو لابسي الرمز الإلهي، يتناولون الطعام معاً، ويتزاوجون فيما بينهم ويعيشون في بيئة الوحدة والانسجام.

واللينغاياتيون متديّنون ومتطهّرون ومولَعون بالحرب بطبيعتهم[1]. ويوجَدون أساساً في بلدات كاناريز وتيلغو، ويشكّلون 35٪ من إجمالي عدد السكان في مقاطعات بلغاوم، وبيجابور، ودهاروار، و10٪ في ولايتي ميسور وكولهابور[2]. ويُطْلِقون على أنفسهم فيرسايفا أيّ أتباع *شيفا* الشجعان.

والسؤال الذي يستحقّ الطرح هنا هو: من أيّ مذهب استعار هؤلاء العناصر التي استخدموها في تطوير مبادئهم الغريبة ومؤسّساتهم الاجتماعية؟ على الرغم من أن براون قد لاحظ أوجُهَ التشابه مع الأفكار الإسلامية بشكل غير منطقي، إلّا أنّه استنتج أيضاً أن «*ملاحظة العقيدة المسيحية في البلاد المجاورة - مالايالام - ربّما قد دفعت باسافا*[3] *إلى البحث عن عقيدة أفضل*»[4]. وعلى أية

(1) Ibid., p 175.

(2) Thurston: Op. cit., p. 145.

(3) باسافا فلسفي هندي وشاعر من منطقة كنرا في جنوب الهند والتي تعرف الآن بولاية كرناتاكا (المترجم).

(4) Brown: Op. cit., p. 145.

حال، هذا مجرَّد خيال ووهم؛ فليس هناك أيّ دليل على وجود جماعة مسيحية في ساحل كونكان. وفي الجانب الآخر، كانت المستعمرات المسلمة متناثرة في جميع مناطق غرب الهند من كامباي إلى قيلون، منذ القرون الأولى للعهد الإسلامي.

وانتهى نايرن، بعد تحقيقه في تواجد المسلمين على سواحل كونكان، إلى الاستنتاج بأن «*المسلمين في هذه المنطقة، وهم يختلفون تماماً عن الآخرين في دينهم وفي مظهرهم الجسدي وفي لباسهم وبعض عاداتهم، كانوا قد تحدَّروا حتماً من العرب الذين وصلوا بحراً واستقروا في المنطقة، لا من الفاتحين المسلمين في الهند*»[1]. ومن الصعب معارضة الاستنتاج بأن اللينغاياتية كانت نتيجة النفوذ الذي مارسه المسلمون في هذا الجزء من الهند. ولا تكفي فرضيَّةٌ أخرى، في ما يبدو، لشرح الطابع الثوري لعقائدها وعاداتها، فمن المؤشرات التي تشير إلى مصدر استلهامها، وهو الإسلام، نبْذُ الفكرة الهندوسية العميقة الجذور مثل تناسخ الأرواح، وعادات حرق الموتى، وطقوس الوفاة التطهيرية، وإلغاء التفاوت الطبقي والجنسي، والإصلاح المتعلّق بالزواج من قِبَل اللينغاياتية، وتصوُّر الجماعة بالمحاربين الشجعان الذين يقودهم المعلِّم الطاهر[2].

(1) Nairn: The Muslim Remains on Southern Konkan, Indian Antiquary, Vol. II, pp. 278 and 317; Vol. III, 181.

(2) Brown: Telugu and English Dictionary.
Kittel: Kannada and English Dictionary.

ويمكن أن نفهم بسهولة لماذا سعى المصلحون الذين خافوا من نتائج حركتهم الإصلاحية، بعد سقوط المملكة اللينغاياتية واستيلاء جيوش المسلمين من الشمال على أراضي المملكة، في القرن الثالث عشر، إلى المصالحة مع الناس الذين كانوا يتعايشون معهم، وكانت معتقداتهم أكثر تقليداً وتصلّباً، وبالتالي فإنهم سمحوا، إمّا عن قصد، وإمّا بسبب الظروف، تدريجياً بعودة بعض المزايا السابقة إليها مثل النظام الطبقي وما إلى ذلك.

وهكذا نجد أن فرقةَ لينغايات، تصبح اليومَ، وبسرعة، مماثلةً للفرق الهندوسية الأخرى، على الرغم من تميُّزها عنها. وعلى أيّة حال، فإن ذكرى مآثرها الأولية وتقلّباتها ما زالت محفوظة حتّى الآن في نبوءات شاناباسافا الذي تنبّأ بأنّه بعد 60 عاماً من حكم الكالاشوريين «*سوف يولد بيتامبر الكبير بين الأتراك (المسلمين) بفضل شيفا، وأن أسرته ستحكم هذه البلاد لمدة سبعمائة وسبعين عاماً وتقضي على كليان وتبني كالابوريغي*» وتدعى البلاد تركانيا. ولكن في نهاية المطاف سيبرز فاسانتارايا الذي سوف يطرد الأجانب ويعيد بناء كاليانا ويعيّن شاونا وزيراً لمملكته ويُقيم الدين[1].

الله واحد

(1) إنك أنت الرَّب وأنت الصمد، وهذا من صفاتك، وإنني أعلن ذلك ليعلم العالم كلّه. ليست هناك أيّ كلمة فوق الله العلي القدير، والإله «باسوباتي» العلي القدير هو إله واحد في الكون كلّه.

---

(1) Wurth: Op. cit., p. 220.

وفي العالم السماوي كلّه، والعالم الدنيوي، وفي العالم تحت الثرى إله واحد، يا «كودالاسانغاما ديفا».

(2) لم أرَ تلك الآلهة المزعومة على قيد الحياة، عندما كانت أربعة يوغاوات وثماني عشرة دورة لتلك اليوغاوات تدمَّر؛ ولم أرها عندما كانت تحترق؛ ولا أراها الآن. ولم أرَ تلك الآلهة في ذلك اليوم، ولا أراها في هذا اليوم غير «كودالاسانغاما ديفا».

كيف يمكن لي أن أقول إن ذلك الإله الذي هو مليءٌ باللك[1] الذي يذوب، أو الإله الذي يلتوي حين تحرقه النار، يساوي ذات (الله الواحد)؟ وكيف يمكن لي أن أقول إن الإله الذي يُباع عندما يأتي حينه، يساويه (الله الواحد)؟ وكيف أقول إن الإله الذي يُدفن عند الخوف، يساويه (الله الواحد)؟ «كودالاسانغاما ديفا» هو إله وحيد وسلطته طبيعية، وهو متَّحِدٌ مع الحق الأبدي الخالص والطاهر. وتفكَّروا: فكما أن هناك زوجاً واحداً فقط لزوجة تحبُّه، هناك أيضاً إله واحد لعابد يؤمن به. حذار، لا تطلب رفقة الآلهة الأخرى، فإن الكلام عن الآلهة الأخرى بمثابة الزنا.

الإله كوني

آه، أينما أنظرْ أجِدْكَ أنت يا إلهي. أنت الوحيد مع العين الكونية. أنت الوحيد مع الفم الكوني، أنت الوحيد مع الذراعين الكونيَّتين، أنت الوحيد مع القدم الكونية، يا «كودالاسانغما ديفا».

---

(1) اللك هو العلكة التي تذوب في الفم (المترجم).

أنتَ وُسع هذا الكون، وَوُسع السماء، بل أنت أوسع من وُسع أيّ شيء، رجلاك الميمونتان أعمق أعماق العالم تحت الثرى، وتاجك الميمون أعلى بكثير من كرة هذا الكون. يا لينغا، لا يمكن الإحاطة بك علماً، أنت لا تُقدَّر ولا تُحصى، لا يمكن إدراكك بحاسّة، لا يمكن مقارنتك، يا «كودالاسانغما ديفا».

لا تؤمن بطقوس الكفارة

يا أيها الذين ارتكبوا الذنوب، يا أيها الذين قتلوا البرهمن، قولوا مرّة واحدة *«إني أعوذ بك يا الله»*. إذا قلتم مرّة *«إني تبتُ إليك»*، فإن الذنوب جميعها ستُغفَر وستصبح هباء منثوراً، وإلّا فإن جبال الذهب أيضاً لا تكفي للكفارة عن تلك الذنوب. فقولوا مرّة واحدة فقط *«إني تبتُ إليك»* إلى الله الواحد فقط، إلى كودالاسانغاما ديفا.

لا أُضحِيات

دعْ جانباً تضحية الحصان، دعْ جانباً تعليم تعويذة «جابا»، ذلك القربان في النار، وترداد كلمات غايتري، أترك كلّ هذا وذاك، فهو من الطلاسم والأسحار التي تُستخدم لأسر ألباب الناس. ولا تنسَ أن صحبة خدام كودالاسانغما ديفا وأقوالهم أفضل من أيّ شيء آخر.

بالنسبة إلى الشخص الذي لا يعرف الطريق الصعب إلى معرفة الله، فإن وقت الكسوف أفضل بكثير من أربعة وعشرين «تيثي»، ويوم الصوم أفضل من «سانكرانتا» والقرابين الخاصة والطقوس

اليومية أفضل من فياتيياتا عنده. ولكن إذا كان هناك أحد يستغرق في التأمّل الدائب في «كودالاسانغما ديفا»، فإن استغراقه هذا أفضل بكثير من عدّ التعويذات التي لا تحصى، ومن أداء الكفارات القاسية.

لا تعتقد في النظام الطبقي

هل يبحث الناس عن الجمال في ملك يجلس على العرش؟ فهل من الأنسب أن يتحققوا من طبقة شخص حتّى إذا كان يعبد الإله لينغا؟ إذاً ما معنى قول الله بأن «جسم *العابد* هو جسمي».

لا أحد يعرف هذا الأمر إلّا القدماء. قفوا.. قفوا.. إن عابد الله فقط من الطبقة العليا. فلا ينبغي لكم ممارسة التمييز الطبقي إطلاقاً. إنه ليس من المولودين ولا من غير المولودين، فخادم كودالاسانغما ديفا بلا حدود.

مَن ليس عنده لينغا هو «ماهار»، حتّى ولو قرأ الفيداوات الأربعة. والذي عنده لينغا هو «بنارس» حتّى ولو كان «ماهار»، فأقواله حسنة وهو مقدّس في العالمين، وأن «براساده» رحيق بالنسبة إليّ. وقد قال الله «*من يعبدني هو عزيز إليّ وإن كان ماهار، إنه مقبول لدي، حتّى إنه يجب أن يُعبَد مثلي*». وإذا قال الله هكذا فإن من يَعبُد «كودالاسانغماديفا» ويعرفه طاهر في العالمين، وهو أفضل من الفلسفات الستّ.

وارتعدت «الفيداوات» وارتجفت وانعزلت «الساستراوات» ووقفت جانباً، وأصبح المنطق أبكم، وخرجت «الأغامات»

وانسحبت، عندما تناول «كودالاسانغما ديفا» الطعام في بيت شانايا وهو ماهار.

كيف يهم انتماؤه إلى هذه الطبقة أو تلك؟ فمَن يرتدي رمز الإله هو أعلى الطبقات. وقد قيل *«إن طبقة من وُلِد من ذات الله هي طبقة مقدّسة، وإنه متحرر من دورة الولادات. والدته «أوما» ووالده «رودرا» ولا شك في أنّه من طبقة «إيشوارا». وإذا كانت هذه حقيقة، فإني سأقبل ما تبقى من طعامهم وسأعطيهم أطفالي في الزواج. يا «كودالاسانغما ديفا»، إنني أثق بعبيدك»*.

إن مجرد ذكر كلام مثل *«الله روح جميع الكائنات المخلوقة»* بدلاً من العمل الذي هو من واجبك لن يفيدك في شيء. يجب عليك أن تستخدم جسمك وعقلك وروحك للغورو، خدام «كودالاسانغما ديفا».

حالة ساران

لا تقارن الأشياء التي لا يمكن مقارنتها، فعبيدك متحررون من الزمان والمكان والعالم المادي، يا «كودالاسانغما ديفا».

هل البحر عظيم؟ إنه محاط بالأرض. فهل الأرض عظيمة؟ إنها تقف على حلية رأس ربّ الثعابين. فهل ربُّ الثعابين عظيم؟ إنه ليس إلّا الخاتم المدوّر في خنصر «بارفاتي». فهل بارفاتي عظيمة؟ انها ليست سوى نصف الجسم لبارميسوارا. فهل بارميسوارا عظيم؟ إنه محصور على حافة الجزء العلوي من عقل عبيد إلهنا «كودالاسانغما ديفا».

أصل عبدك ليس مثل أصل المخلوقات الهوائية. فهو من خلق لينغا. وهو مرتبط بالأحد الواحد. قلبه لا يتردد. إنه يخترق العقل. إنه ينسى صفاته الجسدية ويعبدك. إنه، وكما كان، انعكاسك الخاص، يا «كودالاسانغما ديفا».

حالة الاستغراق النهائي

آه، ماذا أقول عن النعيم الذي أشعر به، عندما يذوب جسدي، مثل البرد في الماء، أو الصنم المصنوع من اللك في النار؟ وقد فاضت المياه في عيني. أواه، إلى مَن أتحدّث عن سعادة الاتحاد مع «كودالاسانغما ديفا» اتحاداً روحياً؟

لا أعرف الأرض، ولا السماء أو طبقاتها العشر. أنا لا أفهمها. يقول الناس «يوجد الكون كلّه في وسط لينغا» ولكنني، مثل البرد، سقطت في وسط المحيط، وتغمرني السعادة من لمسة لينغا، وأقول فقط «الله» من دون أن أعلم شيئاً عن الثنائية.

كان السيدهارون يمثّلون مدرسة الشعر الفلسفي وكانوا يوغيين وأطبّاء وكيماويين. ومن الصعب تحديد عهدهم لأن آثار تلك المدرسة لم تعد باقية تماماً، ومرّت كتاباتهم بمراحل التحرير العديدة. فالباحث البرهمني سرينيفاسا أيانغار، لا يتحدّث عنهم بالإشادة بهم، وإنما يصفهم بأنّهم محتالون ومنتحلون، حيث انتحلوا لهم الأسماء العظيمة من العصور القديمة مثل أغاستيار، كابيلار وتيروفالوار لذرّ الرماد في عيون الناس. ووفقاً لوصفه، كانوا

يتناولون الأفيون، وكانوا يعيشون في عالم الحلم والخيال، وكان المكر والخداع من العادات الشائعة بينهم[1].

غير أنّه من الواضح أنّهم كانوا لا يُحبّون البراهمة. وكانوا يستهزئون بكتاباتهم، ويزدرون قوانينهم الاجتماعية وشعائرهم الدينية وكتبهم المقدّسة. كانوا مؤمنين موحّدين احتفظوا باسم *شيفا* كاسم الله، ورفضوا أيّ شيء في المذهب الشيفي يتعارض مع التوحيد الخالص. وهدفهم النهائي هو إدراك ذلك النور الخالد الذي أسموه برانجوتي وبيرولي وفيتا فيلي[2]:

«عليك أن تعشق النور الأحد للعالم،

الذي صنع هذه الأرض الواسعة بقصد مرّة واحدة

صنع الإنسان النبيل، ثم، قسيساً (غورو) بريقاً

مثل البزوغ على بصره.

ليست له قرابة مع العرق البشري

لقد أنجز الحكيم الزاهد الأعمال الصعبة

ثم بعدما اتّخذ التلاميذ (سيدهارين)،

أخذ المكان غير المحدود»[3].

---

(1) Srinivasa Aiyangar: Tamil Studies, p. 226.

(2) Srinicasa Aiyangar: Tamil Studies.

(3) Caldwell: Tamil Popular poetry, Indian Antiquary, 1872, Vol. I, 203.

الله هو «النور الذي لا تتسع له الأرض والجنة والنار»[1]، وهو ملِكي، ملك الملوك[2]. الله متعالٍ لأنّه «بعيد، بعيد جداً، وراء الكائنات بأسرها»[3]، ومع ذلك فهو في داخلك، وقدمه المقدّسة في قلبك[4]. كانوا يؤمنون بالله الواحد، وبالمعلّم الحقيقي الواحد (ستغورو)، وبالطريق الواحد لجميع الناس، ورفضوا نظرية الولادات المتعددة ومرجعية الكتب الهندوسية المقدّسة:

«الله واحد والفيدا واحد

وغورو النزيه والحقيقي واحد

وطريقة الإدخال في دينه واحدة،

وعندما يتحصل ذلك فالجنة واحدة

وليس للمرء في الأرض إلّا ولادة واحدة.

وطريق واحد لجميع الناس ليسلكوا فيه

إلا الذين يتبعون أربعة فيداوات وستة ساتراوات

والعادات المختلفة لمختلف الناس

ويؤمنون بتعدّد الآلهة

فإنهم سيذهبون إلى الدّرْك الأسفل، إلى نار جهنم»[5].

---

(1) Ibid., p. 101.

(2) Ibid., p. 179.

(3) Ibid., p. 100.

(4) Ibid., p. 179.

(5) Caldwell: Comparative Grammar of the Dravidian Language, Second Edition, p. 147.

هذا الشجب والإستنكار من قبل السيدهارين لمن لا يتّفقون معهم يبدو إسلامياً في شدَّته الصارمة.

وكان السيدهارون يسلكون طريق الإخلاص والحبّ، فيقول تيرومولار:

«يعتقد الجاهل أن الله والحُبّ مختلفان.

لا أحد يعرف أن الله والحبّ شيء واحد.

هل عرف جميع الناس أن الله والحبّ شيء واحد

إنهما يتواجدان في السلام، فالحبّ هو الله[6].

العبادة الحقيقية ليست في الركوع

للأصنام المصنوعة من الصلصال أو الطين

والمحروقة في النار.

لا صنم من حجر أو خشب،

ولا جذعة لينغا

تم بناؤها في الأرض وباليد

يبدو إلهيّاً لمن يعرف أنّه جاء من عند الله[7]

كذلك ليست في عبادة الآلهة والإلهات.

كم من زهور قدمتها

لمقامات المعابد الشهيرة

(6) Ibid.

(7) Gover: Folk Songs of Southern India, p. 162.

كم من تعويذات قرأتها
وكثيراً ما غسلت رؤوس الأوثان
وحتّى الآن مع الأقدام المرهقة
أتطوّف بمقام شيفا المقدّس،
ولكنني عرفت في النهاية
أين يتواجد ملك الآلهة،
ولن أحيي أبداً
لمعبد صُنع بالأيدي»[1].

فإذاً، ما هي العبادة الحقيقية؟ يردُّ شيفافاكيار على هذا السؤال:

«أفكاري هي الزهور والرماد
في معبد قلبي محفوظة كمقدّسات
وأنفاسي أيضاً فيه
وكأنّه لينغا غير محصور
وحواسي أيضاً، مثل البخور
يرتفع ويضيء المصابيح اللامعة والمتألقة
وهناك روحي أيضاً تقفز على
إله راقص مقدّس»[2].

(1) Caldwell: Indian Antiquary, Vol. I, p. 170.
(2) Ibid., p. 101.

العبادة تحتاج إلى إرشاد المعلّم، وبالتالي:

«كُنْ مخلصاً للقدّيس المجيد (غورو)

الذي يعلّم الحقيقة.

خذ منه النور السماوي

الذي سيُريك

ما هو الجسم وما هي الروح»[1].

السيدهارون لم يؤمنوا بالنظام الطبقي، يسأل باتيراكيريار البراهمة:

«أيها البراهمة، اسمعوني

وأجيبوا إذا ما استطعتم

هل يتجنب المطر والهواء

بعض الناس دون غيرهم

لأنهم من طبقة دنيئة؟

وإذا مشى أمثالهم على الأرض

هل ترونها تتزلزل بالغيظ؟

أو هل الشمس البازغة

تحرمهم من أشعتها؟»[2].

(1) Gover: Op. cit., p. 162.

(2) Caldwell: Indian Antiquary, Vol. I, p. 168.

يتوق باتيرا كيريار بشدّة إلى الأُخُوَّة البشرية:

«متى سيصبح قومنا وحدة يشدّها حبل الأخُوَّة العظيمة
حبل لا تكسره اليد المستبدة للنظام الطبقي؟»[1]

ويؤمن إيماناً راسخاً بأن هذه الأخوّة سوف تتحقّق يوماً ما:

«أيها البراهمة، اسمعوني،
في هذه الأراضي المباركة
لا توجد إلّا طبقة عظيمة
قبيلة واحدة وأخوَّة واحدة
وإله واحد فوق الجميع
إنه خلقنا واحداً
في الولادة والجسم واللسان»[2].

ويتبيّن من الاقتباسات العديدة المذكورة أعلاه أن السيدهارين كانوا من أشد الموحِّدين، ولم يهمّهم استخدام الفيدا والشاسترا أو الممارسات الوثنية، ورفضوا نظرية التناسخ. وتذكّرنا أناشيدهم بما في الإسلام من صرامة شديدة. وتصوُّراتُهم عن الله والاستغراق فيه تشبه تعاليم الصوفية المسلمين، لأن الطرفين يصفان الحقيقة النهائية بأنّها نور، وكلاهما يعطيان الحبّ مكانة مهيمنة بين القوى الكونية.

---

(1) Ibid., p.102.
(2) Ibid.

إنهم تلاميذ المسلمين ولاسيّما في ما يتعلّق بالكيمياء القديمة[1]، فقد كان موقفهم تجاهها هو موقف ذي النون المصري[2] وأتباعه. ويتّضح من الاقتباس التالي والأخير كم تشرّبوا أساليب التعبير المعتمدة لدى الصوفية:

«ذاك النور الواحد الأرفع ليس وردة جميلة

وهو لا يخفي نفسه في العطور الحلوة»[3].

باختصار، يدلّ تطوُّر الفكر الديني في الجنوب على التسرُّب المتزايد للأفكار الإسلامية إلى المذاهب الهندوسية. كانت لفلسفات سانكارا، ورامانوجا والآخرين جذورها في المذاهب السابقة، فكلّ ما قدّموه من تصورات كان يعود إلى تلك الجذور والأصول. ولكنْ، هناك احتمالٌ بأنّها لم تتطوّر، بمنأى تامّ عن التيارات الفكرية الجديدة السائدة في البلاد آنذاك. فإذا كان هذا مجرَّد أمر افتراضي في ما يتعلّق بهولاء الفلاسفة الهندوس، فإن الأدلَّة المتوافرة لا تدع مجالاً للشك في أن الفيرسايوين والسيدهارين قد تأثّروا بالإسلام إلى حدٍّ بعيد.

---

(1) Barth: Religions of India.

(2) Nicholson: J.R.A.S., 1906.

(3) Caldwell: Indian Antiquary, Vol. I, p. 177.

دخول المسلمين شمال الهند

لمّا سقطت إمبراطورية هرش، تفرّقت المنطقة الشمالية في إمارات صغيرة. فخرجت عشائر راجبوت من مواطنهم الأصلية في الغرب وبدأت تنتشر في الشمال والشرق حيث أنشأت معاقلها في مناطق سلسلة جبال الهيمالايا، وفي سهولها التي كان يسقيها النهران، الغانج واليمنا، وفي الأراضي الواسعة للمنطقة التي انقطعت عن سلسلتَيْ فنديا وكيمور بين غوجرات وأوريسا. حتّى أن الذين لم يكونوا يحملون الألقاب الخاصة براجبوت، وضعوا أساطير خيالية وادَّعوا الانتماء إلى السلالات الراجبوتية ذات المكانة الرفيعة في المجتمع؛ فكانت قبائل الراجبوت تتحكّم في شؤون الهند من البنجاب إلى الدكن (جنوب الهند)، ومن بحر العرب إلى البنغال، قبل ظهور المسلمين على المشهد التاريخي في الهند. وشهدت شمال الهند، في ظلّ سيطرتهم، تغييراتٍ كبيرةً في الحياة الاجتماعية والثقافية. فاندثرت المعالم القديمة، سواء كانت عنصرية أم سياسية أم دينية، وبادت القبائل القديمة التي ذكرها وراهمي هيرا في سمهيتا وريهات[1]، أو

(1) Kern: Varahamihira's Brihat Samhita. Verspreide Geschriften 1913-14.

تلك التي انتصر عليها سامودرا جوبتا[1]، في القرن الرابع، ومنها لاتا، وبنتشالا، وأرجونا يانا، ويادو، ومالاوا، وكوسالا، وواتسا، وساكا، وأنارتا، وويديها، وكورو، وماتسيا، وتشيدي، وغيرها كثير. وحلّت محلّها غورجارا، وراستراكوجا، وجهروار، وكالاتشون، وتشانديل، وتشوهان، وباريهار، تومار، وبانوار وسولانكي. وقضت المؤسّسات الإقطاعية على المجالس والجمعيات القديمة والممالك القبلية. وغابت الفكرة الإمبريالية القديمة للسيطرة المطلقة من البحر إلى البحر، وحلّ محلّها نوع من توازن القوى تمثّل في تحالفات مختلفة للأمراء، بما جعل الحرب الأهلية عادة يومية والوحدة الوطنية حلماً من الأحلام.

وتغيّرت المراكز القديمة للثقافة والنشاط الاجتماعي. ولم تعد مدينة ماغادا مهداً للإمبراطورية، وخَربَت إمبراطوريتا باتلي بوترا وجايا، ولم يبقَ داخل أسوار مدنهما إلّا عدد قليل من السكّان؛ وصارت ممالك ويشالي، وكاسي نغر (كانيا)، وراماجرام، وكابيل وستو، وسراوستي، والمدن المعروفة في التاريخ البوذي، مناطقَ مقفرة.

وانتقلت مشاهد النشاط السياسي من وسط البلاد إلى غربها وشرقها البعيد. واحتلّت قنوج، وجواليار، ودلهي، وأنهيلواد، وأجمير، في الغرب، وجاور في الشرق، مكانَ الصدارة، بوصفها مراكز الحياة السياسية والفنّ والأدب.

كما حدث تحوُّلٌ كبير في الأمور الدينية. فما زالت الهند في زمن هرش بلد الديانة البوذية أو ديانة *شيفا*. ولكنّها في القرن الحادي

(1) Vincent Smith: J.R.A.S., 1897, pp.19, 859.

عشر كانت مختلفة تماماً، حينما زارها البيروني. فكانت البوذية، أو خليط من البوذية والشكتية، أو الديانة التانترية، محدودة في زاوية واحدة من البلاد، وهي ولاية البنغال؛ وحافظت الديانة الجينية على وجودها في الغرب البعيد، في غوجرات وراجبوتانة.

غير أن الديانة السائدة في الهند كانت الديانة الهندوسية. وكان الإله فيشنو أو نارائن الإله الأوّل في معتقدات أولئك الذين كانوا يوفّرون للبيروني المعلومات والمصادر الأدبية، فهو لا يأتي على ذكر *شيفا* إلّا عفواً، ومن دون هذا الذكر بطريقة إيجابية[1]. وكان سبب هذا التغيّـر في الحياة الاجتماعية في الهند يرجع إلى صعود البراهمة الذي بدأ في عهد «غوبتا»، وبلغ ذروته عندما تمَّ تكامل المهاجرين الأجانب مع النظام الاجتماعي الهندوسي؛ فهؤلاء البراهمة حوَّلوا السائيين، والهونيين، والساكا وغيرهم من الأجانب، وكذلك قبائل جوند وبهيل وغيرهم من السكّان الأصليين، إلى الراجبوت، ودفع هؤلاء الراجبوت ثمن تحوُّلهم من الهمجية إلى الحضارة عن طريق قبول إدعاء البراهمة بتفوُّقهم وتأكيده. وكانت الديانة الفيشنوية، في وقت من الأوقات، ديانة متفتحة. وكان البراهمة قد اتّخذوها ديانة خاصّة بهم منذ البداية. أمّا عبادة *شيفا* فكانت ديانة جماهير الشعب أو أشخاص شبه الهندوس، فكانت الأولى موضع إعجاب لدى البراهمة إذ إن الكاهن كان يقوم بدور مهمٍّ فيها، على عكس الديانة الثانية التي لم تكن للكاهن فيها حاجة إلى أداء الطقوس.

---

(1) Sachau: Alberuni, Vol. I, p. xlvii.

وكانت قبائل الراجبوت تؤمن بالإله *شيفا*، وقامت ببناء عددٍ من المعابد في مناطق غوجارات وراجبوتانا وبنديل كهند، حملت اسمه. ولكنّها قامت أيضاً بعبادة *فيشنو*، احتراماً منها لمعتقدات مَن أحسنوا إليها، فأقامت معابد *لشيفا*، وأقامت الأوقاف لصيانتها. وما زال ملوك رانا من ميوار يعتبرون أنفسهم ديوان *شيفا* أو نوّابه، وعندما يزورون معبد إيكلينكا يقومون بأنفسهم - بدلًا من الكهنة البراهمة - بأداء الطقوس الدينية[1]. وبما أن البيروني كان قد حصل على المعلومات من معلّميه البراهمة، فمن الطبيعي أن يكون انطباعه أن ديانة *فيشنو* هي الدين السائد في الهند.

وربّما كان هذا الانطباع مبالَغاً فيه، ولكنّه لم يكن بعيداً عن الصواب البتّة. وكان ملوك جوبتا يشجّعون عبادة *فيشنو*، وكانوا أقاموا أعمدة باسم *فيشنو*، واختاروا ألقاباً تنمُّ عن كونهم من عبَدَة «بهاكهوت». ولكن سقوط حكمهم جاء كنكسة كبيرة لانتشار الديانة الفيشنوية. غير أن هذه الحركة استعادت قوّتها تحت رعاية الأمراء الراجبوت. فاعتبَر حاكم قنوج، الملك ماهيرا بهوجا، وهو من طائفة «كورجاربرتيهار» (840-890) نفسه تجسيداً للإله *فيشنو*، وقام خليفته بتسليم تمثال *لفيشنو* إلى حليف له قويّ، وهو «فاسوفارمان تشاندل» الذي بنى له معبداً رائعاً في خاجوراهو.

وفي الفترة نفسها تقريباً وصلت مبادئ بهاكتي التي كانت تدرَّس في جنوب الهند من قبل «ألوار» إلى شمالها، وأعطت دفعة

(1) Tod: Rajasthan, Vol. II, p. 602 (edited by Crooke).

قوية جديدة للحركة الفيشنوية. وكانت بهاكوات بورانا[1] (صحف مقدّسة) نتيجة لهذه الاضطرابات الدينية. واستندت بهاكتي التفاني التي جاء بها كتاب البورانا إلى فلسفة التوحيد.

ويتصوّر بهاكوات بورانا الإله مختاراً، طاهراً وعليماً خبيراً. فهو لا يتغيّر، وهو أزلي، ولا عناصر له (nirguna) وهو الروح، وهو يدرك العقل في ضوء الشعور، وهو السرور المطلق، وهو الخالق والحفيظ: «*ومثل البقرة التي ترضع رضيعها العجل البريء، وتحميه من الوحوش الشرسة، أنت تنجي عبادك من مصائبهم*»[2] وهو يحبّ عباده محبّة دائمة وتسرُّه عبادتهم له ودعاؤهم إياه.

وبنعمته وفضله يقطع عباده صلتهم بشعورهم بالأنانية التي تكون مرتبطة بأعمالهم. و«*كما أن الحريق المشتعل يحوّل بناره قِطَعَ الحطب إلى رماد، هكذا فإن طاعة الناس لي وتفانيهم فيَّ يحرق كلّ أنواع الخطايا ويغفرها*»[3]. إن الله هو المطلق، ولكنّه ذاتيّ، وهو ينزل إلى الأرض لصالح البشر ولحماية عباده الذين يحبّونه. ويصف كتاب بهاكوات بورانا بالتفصيل ظاهرةَ نزوله كاملاً، في شكل كريشنا، وذلك تحفيزاً لمشاعر الحبّ لدى عباده، ولنشْرِ عقيدة بهاكتي.

ويتحدّث «براهلادا» الذي هو تلميذ مثالي عن أهداف بهاكتي. ويقول: «*أنا الذي يعرف نتيجة التمتّع بالكائنات المادية،*

---

(1) كتاب مقدّس للهندوس (المترجم).

(2) Dutt: Bhagavata Purana, Book IV, Chap. IX.

(3) Ibid., Book XI, Chap. XIV.

ولذا ليست عندي رغبة في طول العمر والرخاء أوالثروة، وحتّى الملذات والامتيازات من «ورنجي» التي تسهم في إشباع الحواس وإبقائها. ولا أودّ امتلاك «سيدهي» أيّ القوى الخارقة للعادة.. وخذني إلى صحبة عبادك الصالحين»[1]. وفي طريق التفاني والحبّ، لا تُجدي طقوس الكفّارة والتنسّك المفرط، وحتّى معرفة الآيات المقدَّسة أيَّ نفع، لأنّه يتطلّب الانضباطَ لتركيز الذهن، وممارسة الفضائل، والتأمّل والزهد، والصداقة تجاه الجميع، ورفقة العباد من المصلّين، والتسبيح لربّ العالمين وتمجيده، وذكره، وتكرار أسمائه، والارتعاش بالفرح الذي مصدره الحبّ، وتسليم العقل أمام «هاري» أيّ الخالق، والبكاء، والضحك، والرقص، والغناء مع الفرح[2]. إن العبد الطالب لله، الذي يرغب في تطهير نفسه من كلّ الشوائب، والهروب من أغلال الوجود المادي المملّ، ينبغي له أن يلجأ إلى بعض الزهّاد ويجعله معلّماً له وسيّده، و«*عليه أن يحرّر نفسه من الخبث والخبائث، وأن يخدم سيّدَه بكلّ احترام وتفانٍ وحبٍّ، معتبراً إياه مرآة للإله*»[3]. وهذا السبيل مفتوح لكلّ شخص، سواء كان من شودرا (طبقة المنبوذين) أو سباتشا (شيخ) أو تشندال، حتّى أن زعيم قطيع الفيل الذي دعا ربّه للرحمة أنقذه من بين فكّي التمساح المخيف[4].

---

(1) Ibid., Book VII, Chap. X.

(2) Ibid., Book IX, Chap. III.

(3) Ibid., Book XI, Chap. XVIII.

(4) Dutt: Bhagavata Purana, Book VII, Chap. X.

فتَح الدين التعبّدي الذي دعا إليه بهاكوت بورانا طريقَ التحرّر الروحي للفرد، ولكنّه لم يضع حدّاً لسلسلة العبودية الاجتماعية، حيث مازال يطلب من أتباع بهاكوت أن يتصرّفوا بما يتفق وشأن طبقاتهم الخاصّة تاركين جميع الرغبات[1]، كما أنّه لم يتَّخذ الموقف المتشدّد المتعلّق بالأشكال الخارجية للعبادة، فاعتبر اليوغا والمعرفة والفضيلة، ودراسة كتب الفيدا، والزهد، والإحسان والتضحية، والعهود، وعبادة الآلهة، والأذكار، وزيارة الأماكن المقدّسة، وضبط النفْس، أدنى منزلة من صحبة الرفقة الزهّاد[2]. في الوقت نفسه، لم يصرِّح بكون تلك الأشكال الخارجية غير ضرورية تماماً للعبادة. وأنّه شرَّع عبادة الأوثان والرموز، والتأمّل على شكل الإله وفقاً لطرق اليوغا[3].

ويمثّل بهاكوت بورانا الانتقال من ديانة الكتب العريقة إلى ديانة التفاني في القرون الوسطى. ولكن تأثير العناصر العاطفية في العقيدة لم يكن قويّاً بقدْرٍ كافٍ لمقاومة فعّالة ضدّ التشدّد المتزايد لطائفة، أو السيطرة المتزايِدة لكاهن. وكانت فترة صعود راجبوت فترة الانقسام والصراع، وفترة ضعف المجتمع بسبب الفوضى الإقطاعية والعشائرية من جهة أولى، والخلافات الدينية وأنانية الكهنة من جهة ثانية. وعلى الرغم من انحسار السلطة السياسية، فقد استمرّ الأدب والفنّ والعلم في الازدهار.

(1) Ibid., Book XI, Chap. X.

(2) Ibid., Book XI, Chap. XII.

(3) Ibid., Book XI.

حافظ بهاوابوتي وراج شيكهر ومؤلّف بربوده تشندرودي كرشن مشرا على تقاليد كاليداس. وفي مجال الرياضيات والفلك وغيرها من فروع العلم، خلف بهسكر أتشاريا العلماء أمثال آريه بهتا وبراهماكبتا فاراهامي فيرا. وتطوَّر فنّ النحت المكرَّس لخدمة الآلهة الهندوسية في أنماط متنوّعة على أيدي أصحاب المدارس الفنيّة، وتمّ إنشاء الآثار المعمارية على مستوى رفيع وفخم.

كان هذا هو واقع الخلافات التافهة بين قبائل راجبوت وأعمالهم الفنية الرائعة ، حينما نزلت غزوات المسلمين عليهم نزول الصاعقة. غير أن تقدُّم المسلمين عبْر مناطق بلوشستان إلى السند، في القرن الثامن، توقَّف قليلًا بسبب الجوّ غير الملائم في بلاد الهند، وصعوبة التواصل المستمرّ مع بغداد، عاصمة الخلافة الإسلامية، ولاسيّما عندما كان زعماء القبائل المتمرّدون يسدّون الطرق بين العاصمة ومناطق الحدود النائية. ولم يتمكّن المسلمون من استئناف هجماتهم إلّا بعد مضي حوالى ثلاثة قرون؛ ففي هذه المرّة انطلقوا من منطقة مختلفة، فقد استمرّ سبكتكين ومحمود في غزو البلاد سنوياً من جهة شمال الغرب. ولكن لم يكن لذلك أثر يُذكَر، حيث لم تذهب تلك الغزوات إلى أكثر من نهب بعض المعابد وتخريب بضع المدن. وطُويَت صفحة السلالة الشاهية الهندوسية الحاكمة، وانتهت بذلك سيطرة الهندوس في البنجاب. أمّا الأمور الأخرى فقد بقيت على حالها. ولم يكن هدف الغزنويين فتح الهند بشكل دائم، بل كانوا يطمحون إلى إقامة إمبراطورية لهم غرب البلاد. وانصرم قرن آخر، تحوَّلت خلاله أنظار حكّام الأسرة الغورية في أفغانستان نحو

الشرق، بسبب الاضطرابات في آسيا الوسطى وغرب آسيا، نتيجة صعود الأتراك.

في ذلك الوقت، كانت الهند طريدةً جاهزة، إذ كانت عشية غزو المسلمين لها مثلما كانت اليونان قبل صعود مقدونيا إلى السلطة. فكِلتا المنطقتين كانتا عاجزتين عن إنشاء اتحاد سياسي، وكانت لديهما عناية وبراعة متماثلتان في مجال العلوم والأدب والفنّ. ومن أوجه التماثل الأخرى بينهما أن الشعب المقدوني كان شبه إغريقي، بينما كان الأتراك الذين هاجموا بلاد الهند من الراجبوت غير المهنَّدين.

وكان القرن الثالث عشر الميلادي قد بدأ بالفعل عندما اكتمل غزو شمال الهند. وفي غضون ربع قرن اجتاحت الجيوشُ المسلمة البلاد من البنجاب إلى آسام، ومن كشمير إلى وندهيا. وأُخِذ أمراء راجبوت جميعاً على حين غَرَّة، فلم يتمكّنوا من المقاومة أو الدفاع عن بلادهم إطلاقاً، مع أنّهم قاتلوا الجيوش الغازية إفرادياً وبشجاعة، ولكن من دون أيّ تخطيط أو استراتيجية أو تنسيق أو اتحاد جماعي في ما بينهم. وقد تكون قصّة لكشمن سينا، الحاكم الأخير للبنغال، تنقصها الدقّة التاريخية، لكنّها قصّة حقيقية. وإذا كان من عادة الضبّاط المسلمين كتابة التقارير، وتحتاج تقاريرهم إلى شعار، لكان أفضل شعارٍ لهم في تلك الفترة هو مقولة يوليوس قيصر حينما قال منتصراً: «*إنهم جاؤوا ورأوا وانتصروا*». وبعد مضي مائة عام استولى المسلمون على الهند من الشمال إلى ميسور في جنوب الهند.

كان للغزو الإسلامي تأثير هائل في تطوّر الثقافة الهندية. وفي بادئ الأمر، أخلَّ ذلك بكلّ شيء: تلقَّت الديانة الهندوسية ضربة قاسية، فتوقَّفت الرعاية الحكومية للكهنة وعلماء الدين الهندوسي، وخُرِّبَت المعالم الهندوسية ودُمِّرت، ولم يتلقَّ الأدب أيَّ تشجيع مَلكي، فضعف شأنه. وكان هذا الغزو السياسي مرادفًا للموت الثقافي، لكن تأثيره كان مختلفاً. فقد طرد الملوك المسلمون الحكّام الهندوس من إماراتهم المختلفة، واستولوا على دلهي، وقنوج، وجواليار، وأنهلوار، وديوكير، وجور، وبقيت المناطق البعيدة خارج سيطرتهم. ومع ذلك كان الحكّام الجدد يتحكّمون أيضاً في الأراضي القريبة المجاورة لمخيّمات جيوشهم. وبعيداً منها كان الإقطاعيون الصغار آمنين في حصونهم الطينية مع مساعديهم وكانوا يتحدّون السلطة الحاكمة. ولم يكن النيل منهم أمراً سهلاً، بل كان بمثابة «صخرة سيزيف»؛ فقد اضطر كلّ حُكّام السلالات التي تبوّأت عرش دلهي، منذ عهد قطب الدين أيبك إلى عهد الإمبراطور المغولي الذي استمرّ زمناً طويلاً، إلى شنّ الهجمات السنوية ضدّهم لإبقائهم تحت السيطرة، أو لجمع الأتاوات والإيرادات.

وفي الواقع اضطرت السلطة الحاكمة إلى السيطرة على نظام واسع ومحيِّر للحكم الذاتي المحلّي الذي كان ينزع دائماً إلى إثارة الفوضى، ما لم يكن هناك حاكم قوي مثل بلبن، أو علاء الدين الخلجي، أو محمد تغلق.

ولم يكن ذلك هو التحدّي الوحيد الذي واجه السلطة المسلمة، بل إن الظروف فرضت عليها قيوداً أخرى، ومنها توظيف الهندوس

في حكمهم، كأمر لابدَّ منه؛ فكان في جيش محمود الغزنوي عدد لا بأس به من الجنود الهندوس أثناء معاركه في آسيا الوسطى، ونجح قائده الهندوسي تيلاك في قمع تمرُّد الضابط المسلم، نيالتكين. وعندما قرّر قطب الدين أيبك البقاء في الهند، لم يكن لديه خيار آخر سوى الإبقاء على الموظفين الهندوس الذين كانوا يملكون خبرة تامة في الإدارة المدنية. ولو لم يفعل ذلك، لكان نظام الحكم، بما في ذلك تحصيل الإيرادات، قد تعرّض للفوضى، ولاسيّما أن المسلمين لم يجلبوا معهم من خارج حدود بلاد الهند الحرفيين، والمُحاسبين والمساعدين الإداريين، فقام الهندوس بتشييد المباني بتكييف قواعد العمارة القديمة بحسب مقتضيات العصر، وقاموا بسكّ النقود المعدنية وإدارة الحسابات. وكان الخبراء القانونيون من البراهمة ينصحون الملك المسلم بإدارة القانون الهندوسي وتنفيذه، كما كان علماء الفلك منهم يساعدونه في أداء مهامه العامة.

والجدير بالذكر أن المسلمين الذين جاؤوا إلى الهند جعلوها وطناً لهم وتعايشوا مع الهندوس، بما جعل من المستحيل أن تكون بينهم حالة عداء دائم. وهذا الاختلاط أسفر عن جو من التفاهم المتبادل. ولم يختلف الذين غيَّروا دينهم عن أقاربهم الذين بقوا على دينهم. وهكذا بعدما انتهت الصدمة الأولى للغزو، ظهر استعداد لدى الهندوس والمسلمين لإيجاد حلٍّ وسط للتفاهم والتعايش كجيران. فأدَّت الجهود التي بذلوها لتأمين حياة جديدة لهم، إلى تطوير ثقافة جديدة لم تكن هندوسية حصراً ولا مسلمة محضة، بل كانت في الواقع هي الثقافة المسلمة الهندوسية.

ولم تستوعب الديانة الهندوسية، والفنّ الهندوسي والأدب الهندوسي والعلوم الهندوسية بعض العناصر الإسلامية فحسب، بل إن روح الثقافة الهندوسية والعقل الهندوسي تغيّرت إلى حدّ بعيد. في مقابل ذلك تأثّر المسلمون أيضاً بالتغييرات الحاصلة في كلّ مجال من مجالات الحياة. وقد تحدّثنا في الباب السابق عن تأثير الإسلام على الطوائف الهندوسية في جنوب الهند. فالحركة التي بدأت في الجنوب استمرّت في التطوّر في الشمال؛ ذلك أن رجال الدين في المناطق الهندية المختلفة مثل ماهاراشترا وغوجارات، والبنجاب، والبنغال، بدءاً من القرن الرابع عشر، نبذوا بعض عناصر المعتقدات القديمة، وشدّدوا على عناصر أخرى، في محاولةٍ للتقريب بين الديانتين، الهندوسية والإسلام. في الوقت نفسه، نجد في حلقات الصوفية، وعند الكتّاب والشعراء المسلمين، اتجاهاً قوياً لاستيعاب الممارسات والأفكار الهندوسية، حتّى أنّهم ذهبوا في بعض الأحيان إلى حدّ تقديس آلهة الهندوس.

كذلك اعتمد فنّ العمارة الهندي في تلك الفترة هذا الاتجاه المشترك، فلم تعد القصور والمعابد والمقابر الهندوسية تُبنى على غرار الأنماط القديمة الخالصة، ولم تُستخدم فيها العناصر الإسلامية وحدها، بل أنّها اكتسبت روحيةً جديدة تشهد على مدى التغيُّر الذي طرأ على القيَم الجمالية القديمة. ولم يقتصر هذا التأثير على منطقة معيَّنة من مختلف مناطق البلاد، بل ظهر أيضاً وبقوّة في الإمارات الهندوسية في راجبوتانا ووسط الهند، وفي الأماكن المقدّسة مثل ماثورا، وبرندابن، وبنارس، وحتّى في البلاد البعيدة

مثل كاتماندو ومادورا. وهكذا فإن مساجد المسلمين وضرائحهم وقصورهم بُنِيَت على الطراز الهندي لهندسة العمارة. واستعار المسلمون ملامح معيَّنة من أنماط ما يُسمّى بالفنّ المعماري العربي والفارسي، ولكنهم طوَّروا نمطاً جديداً في الهند، أو بالأحرى عدداً من الأساليب الجديدة، التي لا تزال تمثّل تقاليد الفنّ المعماري الهندوسي. والحقّ، أن المدارس المعمارية في تلك الفترة، سواء الهندوسية أم المسلمة، كانت في واقع الأمر فرعين من الشجرة نفسها، وقد انبثقا من الجذور نفسها، فهُما يختلفان في أغراضهما، ولكنهما يتساويان في الأهميّة من حيث الشكل.

وشأن اللوحة الهندية، سواء كانت مغولية أم راجبوتية، شأن العمارة الهندية. فالقانون الجمالي الذي يحكمهما واحد، لا بل إنه يحكم الأولى أكثر من الثانية. على أن الفرق كبير بين النمط المعماري لأجانتا وأنماط دلهي أو جايبور، ولاسيّما في ما يتعلّق بالخط واللون والإيقاع. ولكن الفرق بين دلهي وجايبور أو كانغرا هو كالفرق القائم بين الفنّانين في المدرسة نفسها، لا أكثر من ذلك، حتّى ولو كان تأثير الفنون من آسيا الوسطى وفارس واضحاً فيه. لكن الفنّ الهندي سواء كان قد تطوَّر في بلاط الأباطرة المغول والنوّابين (الملوك) أم في قصور الأمراء الهندوس، من راجبوتانا أو تانجور، لم يقلّد النماذج الأجنبية تقليداً حرفياً أعمى، بل إن له هوية مستقلّة ومميّزة بحيث لا يمكن وصفه إلّا بمصطلح خاص فريد وهو «*الفنّ الإسلامي الهندوسي*».

وأمّا في الأدب، فلم تعد اللغة السنسكريتية وسيلة لتلبية الاحتياجات الحيوية للشعب. وبما أن الفكر الإنساني يخلق أدوات جديدة للتعبير عن الذات، فقد تطوّرت اللغة الهندية في شمال البلاد، واللغة المهاراتية في الغرب، واللغة البنغالية في الشرق، ونالت مكانة اللغات الأدبية، وشارك في إنجازاتها الهندوس والمسلمون على السواء. وقبل كلّ شيء، ظهرت توليفة لسانية جديدة: فالمسلمون تخلّوا عن اهتمامهم بالتركية والفارسية، واختاروا الكلام بلغة الهندوس، مع بعض التعديل الذي يشبه تعديلهم في الهندسة المعمارية والرسم، وفقاً لاحتياجاتهم. وبالتالي، فقد تطوَّرت وسيلة أدبية جديدة للتعبير، وهي لغة الأوردو. ويعتمدها المسلمون والهندوس باعتبارها ملكاً لهم، وبذلك حدثت ظاهرة غريبة، حيث تستخدم لغة «هندي» (اللغة الهندية) لنوع واحد من التعبير الأدبي، وتستخدم اللغة الأوردية لنوع آخر منه، وبالتالي عندما يعمل الدافع الإبداعي للمسلم أو الهندوسي على نهج فهو يستخدم اللغة الهندية، وعندما يعمل على نهج آخر فهو يستخدم اللغة الأوردية.

ويكشف المولوي محمد حسين آزاد[1] سرّ ذلك، حينما يقارن بين اللغة الهندية واللغة الأوردية، فيقول إن اللغة الهندية تُستخدَم إذا كان المقصود إبداع الأسلوب الطبيعي والمباشر والبسيط والجميل وغير التلميحي وغير المبالغ فيه، والذي يكون مفعماً

(1) محمد حسين آزاد أديب أردوي وشاعر، اشتهر لكتابته في النثر، ألّف كتابه الشهير آب حيات (المترجم).

بالحيوية ومرتبطاً بتراب الوطن الأم في علاقاته وتقاليده وعواطفه. وأمّا اللغة الأوردية فهي عميقة ولطيفة، وفخمة، وخافقة بقوّة الإيقاع وتأثير الكلمات، وجمال الصور البلاغية، وروعة المفردات، ورسم الاستعارات والتشبيهات من بلاد فارس وتركستان[1].

وهناك كاتب آخر -وهو مير غلام علي آزاد البلجرامي[2]- يقول: «*لقد أبدَعَ أهمّ الأدباء باللغتين العربية والفارسية، وتناولوا الدم من شرايين الفكر، ورفعوا أسلوب الفكر اللطيف إلى أعلى مستوى. وأمّا السحَرَة الهنود فلم يتخلّفوا أيضاً في هذا المجال، فقد تركوا في فنّ «نائيكا بهيدا» (وصف البطلات) من آثارهم ما يسحر الناس، وبرعوا أيّما براعة، وكلٌّ من لديه إلمام باللغتين الفارسية والهندية، والقدرة على التمييز بين الأبيض والأسود، فإنه سوف يصادق على كلام الفقير لله تعالى، كاتب هذه السطور*»[3].

ولا يتّسع المجال هنا للمزيد من التفصيل في شأن الشعراء المسلمين الذين نظموا الشعر باللغة الهندية، وشعراء اللغة الأوردية من الهندوس. إذ نجد قائمةً بأسماء الشعراء المسلمين في كتاب تاريخ الأدب الهندي الذي كتبه بانديت شيام بيهاري ميسرا وإخوته، كما نجد قائمةً بأسماء شعراء الفئة الثانية في كتاب تذكرة الشعراء لمؤلّفه مونشي سري رام دهلوي. ويذكر مير غلام علي آزاد أسماء ثمانية

(1) محمد حسين آزاد: آب حيات، ص ص 27-68.

(2) مير غلام علي آزاد كاتب وشاعر هندي من القرن الثامن عشر، كتب باللغات العربية والفارسية والأردية، ولُقِّب بحسان الهند (المترجم).

(3) مير غلام علي آزاد: مآثر الكلام، ص 352.

شعراء مسلمين من بلجرام، نظموا الشعر باللغة الهندية، وينقل كثيراً من أبياتهم[1]. ويلاحظ التأثير الإسلامي الكبير على اللغة الهندية[2] في مفرداتها وقواعدها ومجازها واستعاراتها وعروضها وأسلوبها. ويصحُّ ذلك أيضاً بالنسبة إلى اللغة المهاراتية[3] واللغة البنغالية[4]. وأمّا بالنسبة إلى اللغة البنجابية[5] والسندية فالتأثير كان أكبر وأعمق.

توارث الهندوس في مجال العلوم أنظمةً متقدّمة جداً في الرياضيات والفلك والطب وجعلوا العرب مدينين لهم في هذه المجالات من المعرفة. ولكن العرب استعاروا من الإغريق قدراً كبيراً من العلم. وعلى أساس الجمع بين الأفكار الهندية واليونانية قاموا ببناء صرح مميز للعلم. ثمّ لما جاء المسلمون إلى الهند، أتوا بالنُّظُم العلمية الخاصّة بهم، والتي لم تكن أقلّ شأناً من تلك التي كانت لدى الهندوس، حيث كانت تمتاز بمزايا فريدة. ولم يتردّد الهندوس في دمج ما وجدوه جديداً في أنظمتهم. وهكذا أخذ علماء الفلك الهنود عن المسلمين عدداً لا بأس به من المصطلحات الفنيَّة وحسابات العرض والطول في القياسات الجغرافية، وكلّ ما

---

(1) Mir Ghulam Ali Azad: Op. cit.

(2) Muhammad Husain Azad: Op cit.

(3) Abdul Haq: The Influence of Persia on Marathi, Urdu, a quarterly Magazine of the Anjuman –i-taraqqi-i-Urdu (April 1921).

(4) Dinesh Chandra Sen: History of Bengali Language and Language.

(5) Newton, E.P.: Grammar of the Panjabi Language;
Grierson, G.A.: Linguistic Survey, Panjabi.

يتعلّق بتقويم الزيج[1] (Zich) وفرعاً كاملاً في مجال علم التنجيم، والذي وصفه العرب بـ«تاجيك». وقام مهاراجا جاي سينغ (1686-1743) نفسه بإصلاح التقويم الهندي، وأنشأ المراصد في مدن جايبور، وماثورا، ودلهي، وبنارس. وترجم له علماء من البراهمة كتاب المجسطي[2] من اللغة العربية إلى اللغة السنسكريتية، واستخدم مهاراجا أثناء إعداد رائعته زيج محمد شاهي، والأقراص الفلكية لأولاغ بيغ، ونصير الدين الطوسي، والغورغان (إيلخاني)، وجمشيد الكاشي (الخاقاني)، وغيرهم. واستعار الطبّ الهندي من المسلمين معرفة الأحماض المعدنية وعدداً من العمليات في الكيمياء الفلكية وفي الفنون. ومن الحِرَف والفنون الكثيرة التي جاء بها المسلمون إلى الهند، لا بدّ من ذكر صناعة الورق، وصناعة المينا والفخار، والعديد من المواد المنسوجة ووضع الجواهر على الفولاذ. كان لهذه التغييرات أثرٌ عميق في الحياة الاقتصادية في الهند، كما في الحياة الاجتماعية والسياسية. وكانت النظرة الإسلامية

---

(1) الزيج هو الكتاب الذي يتضمَّن حسابات الفلك وجداوله وبه يُستدَلُّ على حركات الكواكب، وعلى أساسه تُرصَد حركات الأفلاك وأجرام السماء، ومنه تؤخَذ التقاويم، من هنا أطلق عليه علماء الفلك الأوروبيون اسم «الجداول الفلكية». ويعرِّف ابن خلدون الزيج بالقول، هو «*قوانين لحساب حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها*» (المترجم).

(2) كتاب المجسطي (اسمه الأصلي باليونانية σύνταξις μαθηματικ وتُلفَظ ماثماتيكا سينتاكسيس وتعني *الأطروحة الرياضية*) هو كتاب في الفلك والرياضيات، ألَّفه العالم الإغريقي بطليموس العام 148م في الإسكندرية. ويُعتقد أنّه أقدم كتاب معروف في الفلك. ترجمه إلى العربية حنين بن إسحاق، ومن الترجمة العربية تمّت ترجمة الكتاب إلى اللغة اللاتينية، ثمّ إلى بقيّة اللغات الأوروبية. لذا فإن اسم الكتاب العربي هو المستخدم في التراجم حيث يسمَّى الكتاب (Almagest) من كلمة المجسطي العربية وليس الاسم اليوناني الأصلي (المترجم).

تجاه الحياة الاجتماعية ديمقراطية، فالإسلام لم يولِ اهتماماً يُذكَر للمنشأ والوراثة، وقد أحدث تغييراً سريعاً في المجتمع الهندوسي، لجهة الشعور بالمساواة، واستطاع أن يكسر الحواجز الاجتماعية. وسياسياً، كانت الهند قبل العهد الإسلامي إقطاعية تخصيصية، تعتزّ فيها كلّ قبيلة صغيرة باستقلاليتها ولا تعترف بسيادة الإمبراطور، إلّا على مضض. وكانت الدولة نوعاً من التسلسل الهرمي الإقطاعي من رؤساء القبائل والعشائر، والمحافظات، والمناطق والقرى، وتعاني من شرور هذا النظام وسيّئاته. واستطاع الحكم الإسلامي أن يقضي على المراكز المختلفة للسلطة الفردية، وأن يقمع سلسلة من الأمراء والمشايخ الذين كانوا يتوسّطون بين الحكومة المركزية وتلك السلطات المستقلّة، ما أدّى إلى توحُّد سياسي وشعور أعمق بالولاء.

ولسنا نبالغ إذا قلنا إن تأثير المسلمين في الحياة الهندية حدَثَ في جميع المجالات. ويتجلّى هذا التأثير بوضوح شديد في العادات والتقاليد الاجتماعية، وفي تفاصيل الحياة الداخلية، وفي الموسيقى، وأزياء الملابس، وطرق الطهي، واحتفالية الزواج، والمهرجانات والمعارض، وفي المؤسّسات البلاطية للأمراء المراثيين، والراجبوت والسيخ وآدابها. وفي العهد البابري كانت المماثلة في عيش الهندوس والمسلمين، وفي أفكارهم، قويّة إلى حدٍّ لافت لانتباه بابر، فتحدَّث على نحو تفصيلي عن تلك «الطريقة الهندوستانية» الغريبة[1]، وذكر أن خلفاءه أحبّوا ذلك التراث بتقدير واحترام، وأثْروه على نحو فذّ، ما جعل الهند تعتزُّ اليومَ بالتراث العظِيم الذي خلَّفه المسلمون في الهند.

(1) Beveridge: Memoirs of Babar.

رامانند وكبير

كان رامانند بمثابة جسر بين حركة بهاكتي في الجنوب وبينها في الشمال. أمّا في ما يتعلّق بتاريخ ولادته وموته فيشوبهما الشكّ وعدم اليقين، إذ يقول بنداركار[1] وجريرسون[2]، إنه ولد في العام 1299، في حين يرى ميكاليف[3] أن ولادته كانت في الفترة بين نهاية القرن الرابع عشر والنصف الأول من القرن الخامس عشر، ويتفق معه فرقوهار[4]. أمّا ناباجي فلا يذكر أيَّ تاريخ، بينما يذكر أجستيا سامهيتا[5] أنّه وُلِد في العام 1299م (1356 سمفات). وقد ورَدَ التاريخ نفسه في شرحٍ لكتاب راهاسياتراي باللغة السنسكريتية لمؤلّفه «أكرسوامي»[6]. ويعتقد بنداركار وجريرسون أن رامانند كان يمثّل الحلقة الرابعة في سلسلة رامانوجا الروحانية. ويكتفي ناباجي بالقول: «*المجد الخالد لنظام رامانوجا قد ساد على الأرض*». وكان

(1) Bhandarkar: Vaishnavism and Shaivism.

(2) Grierson: J.R.A.S., 1920.

(3) Macauliffe: The Sikhs, Vol. VI.

(4) Farquhar: Outline of the Religious Literature of India, p. 323.

(5) Sitaram Saran Bhagawan Prasad: Bhakta Mala, p. 264.

(6) Ibid.

ديواتشاريا أول المعلّمين المعروفين، وهارياتشند هو الثاني، وخلفهما راكهوانند الذي «*أتاح فرحة كبيرة لمحبّيه.. وظهر منه رامانند الذي كان تجسيداً لفرحة العالم*»[1]. وقد ذكر ناباجي أسماء بعض أشهر النسّاك المعروفين الذين ينتمون مباشرةً إلى سلسلة رامانوجا، من دون أن يذكرهم جميعهم. ويقول سيتارام بهاجوان براساد[2]: «*بالتأكيد، إن رامانند كان في المكانة الثانية والعشرين من سلسلة رامانوجا، وكان ديواتشاريا (أو ديواديبا أتشاريا) هو السادس في تلك السلسلة، وهاريانندا كان الخامس عشر*». ورامانند هو خلَفٌ لهاريانندا، فإذا كان تاريخ وفاة رامانوجا العام 1137م، وجاء بعده عشرون معلّماً قبل رامانند، فمن الأرجح أن الأخير وُلِد في نهاية القرن الرابع عشر، لا في نهاية القرن الثالث عشر.

كذلك، من الصعب تحديد تاريخ وفاته، فبنداركار يرى أنّه توفّيَ في العام 1411م (الموافق للعام 1467م في تقويم سمفت[3])، ويعتقد فاركوهار أن وفاته حدثت في العام 1470م، وأمّا الشرح السنسكريتي فيذكر تاريخ وفاته العام 1448م (1505 سمفت). إن التاريخ الذي ذكره بنداركار هو غير مقبول، لأنّه لا يتطابق مع تواريخ ولادة تلاميذه. أمّا بحسب التاريخ الذي ذكره أكراسوامي

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) سمفت تقويم هندي قديم بدأ به الإمبراطور فيكرما ديتا في أوجين حينما هزم ساكا في 56 ق.م، ويتقدّم هذا التقويم بستة وخمسين عاماً وسبعة أشهر على التقويم الميلادي (المترجم).

فإن راماند، طبقاً لذلك، يكون قد عاش ما يقارب خمسين سنة. كذلك، فإن هذا التاريخ لا يطرح مشكلة في ما عنى التواريخ الخاصة بولادة تلاميذه. يتطابق تاريخ وفاته الذي ذكره فاركوهار مع كلّ الحقائق بسهولة. لكن أساسه غير معلوم. وقد أشار مؤلّف تاريخ الأدب الهندي، ميسرا باندو فينود، على نحو غير واضح، إلى أن رامانندا ربّما عاش حتّى العام 1456م تقريباً[1]، ومن الممكن الافتراض مؤقتاً أنّه عاش في الربع الأخير من القرن الرابع عشر، والنصف الأول من القرن الخامس عشر.

وُلِد رامانندا في مدينة براياك (الله أباد) في عائلة «كانيا كوبج» من البراهمة. وتلقّى تعليمه في براياك وفي مدينة بنارس. وكان معلّمه الأول عالماً للفيدا، وكان من المدرسة الأحادية، ولكنّه في وقت لاحق أصبح تلميذاً لراكونندا الذي كان ينتمي إلى طائفة شري التابعة لرامانوجا. وكان عقله منفتحاً ومستقلاً، فجال في مختلف أنحاء البلاد ما وسَّع أفقه الفكري. ويرى مكاوليف أن رامانندا كان بالتأكيد على تواصلٍ مع المثقّفين المسلمين في بنارس[2].

ومن نتائج التجارب التي مرَّ بها رامانندا، والمناقشات التي أجراها في مختلف أنحاء البلاد، أنّه نبذ علناً مبادئ تلك المدرسة التي كان ينتمي إليها. وجعل عبادة الإله راما تحلُّ في عقائده الدينية محلَّ عبادة فيشنو وزوجته، وقام بتدريس عقيدة بهاكتي لجميع أبناء

---

(1) Misra Bandhu Vinod: Ramananda.

(2) Macauliffe: The Sikhs, Vol. VI, p. 102.

الطوائف الأربع من دون تمييز. فقد رفض القواعد التي وضعها رامانوجا بخصوص إعداد وجبات الطعام والمشاركة في تناولها، وأدخل في جماعته الجديدة تلاميذَه وأتباعه من جميع الطوائف، ومن كلا الجنسين، وحتّى من المسلمين. وكان أسماء تلاميذه الاثنا عشر الذين اشتهروا: أنانتناندا، كبير، بيبا، بهاواناندا، سوخا، سورسورا، بدماواتي، نرهاري، راي داسا، دهانا، ساينا، وزوجة سورسورا.

وأدَّت تعاليم رامانندا إلى ظهور مدرستين للفكر الديني، إحداهما محافظة، والأخرى متشدّدة راديكالية. وفي حين ظلّت المدرسة الأولى تحافظ على المعتقدات القديمة، مع تعديلات بسيطة في الممارسات والطقوس وحدها، اختارت الثانية طريقاً أكثر استقلالية، وحاولت وضْع ديانةٍ مقبولة للناس من العناصر المستمدَّة من مختلف المذاهب، وبخاصة الهندوسية والإسلام. وإن أعظم شخصية في الفئة الأولى، هي شخصية تلسي داس، وفي الفئة الثانية شخصية كبير. ولا شكّ أن كليهما كانا من أبرز الناس الذين أنجبتهم الهند في العصور الوسطى. فكان تلسي داس لا نظير له، بوصفه مُغنِّياً يرتِّل بقدسيّة أناشيد بهاكتي راما. وكان يجمع الفلسفة العميقة إلى العاطفة الجيّاشة، ولكن العاطفة الخلقية العفيفة، وهو يدخل أعمق أعماق قلب الإنسان، من دون أن يكشف خفاياه أمام أعين عامة الناس. غير أنّه في الوقت نفسه يعرف الطبائع الإنسانية وتنوّعاتها النفسية، ويجذب إليه الجميع ببساطته وصراحته، سواء كانوا صغاراً أم كباراً، أميّين أم مثقفين. فهو متواضع أساساً، ويمتلك طبيعةً إنسانية مؤثّرة. وتتميَّز شخصيته بالتفاني من دون أيّ

شعور لذاته أو أحاسيسه الذاتية. وهو يشبه الينابيع الجبلية الطبيعية الدائمة التي تتدفّق فيها المياه النقيّة العذبة التي تسقي بالفرح البائسين المكتئبين بالأحزان والآلام الدنيوية.

أمّا كبير فهو عبقري من نظام مختلف، فقد أنعم النظر في أسرار الحياة، وشاهد مظاهر النور الأزلي العظيم. واستلهم من عالم الغيب رسالةً جديدة للفرد والمجتمع البشري. وحلم بمستقبل منزّهٍ عن النفاق، والكذب، والقبح، وانعدام المساواة. ودعا إلى دين يقوم على الأساس الذي لا بدّ منه لبقاء الإيمان، ألا وهو التجربة الشخصية. فنبذ بلا تردّد، كلّ ما يتعلّق بالعقيدة والسلطة، بعدما سئِمت روحه مشاهدةَ المشاجرات الكلامية في العقائد وشكليّات العبادة الرسمية، ولم يتسامح مع الرِّياء، وطالب بالواقعية في سبيل البحث عن الله.

ولم يكن كبير هو الزاهد الراهب الذي تخلّى عن الحياة الدنيا في حالة من اليأس، أو الرجل المثالي الذي يجد في كلّ شيء جيّده، بل إنه كان حريصاً على استخدام السيف في النضال الأخلاقي في العالم، وتوجيه ضربة حاسمة لينتصر الحقّ على الباطل، ولم يخْشَ أبداً توجيه نقد لاذع وتوبيخٍ صارم إلى جميع انتهاكات السلوك العقلاني، وسائر الأعمال التي تحطّ من كرامة الإنسان. فكان نذيراً قوياً، وهادياً مقداماً شجاعاً، ورائداً كبيراً لوحدة الهندوس والمسلمين في الهند، ورسول الدين الإنساني الذي علّم أن «*الإله قد كشف نفسه في الجنس البشري ككلّ*»[1].

---

(1) Evelyn Underhill: The Mystic Way, p. 25.

يُحيط بشخصية كبير الغموض والإبهام. ويختلف الكثير من الكتّاب في تاريخ ولادته وموته. وفي رأي مكاوليف[1]، ويوافقه بهنداركار في ذلك، أن كبيراً وُلِد في العام 1398م (1455 بحسب تقويم سمفت) ولكن ويستكوت[2] -ويتّفق معه في ذلك فركوهار وبرنس وغيرهما- يرى أنّه وُلِد في العام 1440م. ولا نجد بياناً واضحاً من المؤلفين الهندوس بهذا الصدد. بينما يذكر مؤلّف سانتا بني سنغارا[3] أن كبير وُلِد في العام 1398م وتوفّي في العام 1518م. ونقل سيتا رام سرن بهاكوت براساد[4] بيتاً من الشعر يذكر وفاته في العام 1492م (1549سمفت) ويقول إن كبير عاش مئة عام وعاماً. ويتفق معظم المؤلّفين، إلّا هذا الأخير، على أن العام 1518م هو عام وفاة كبير. ولكن ليس هناك دليل كافٍ لترجيح العام 1518م على العام 1492م، فإذا سلّمنا أن كبيراً تُوفّي في العام 1492م، وأنّه وُلد في العام 1398م، فمعنى ذلك أنّه كان قد بلغ أربعاً وتسعين سنة من العمر عند الوفاة، وهو أمر غير معتاد ولكن غير مستحيل. وهذه التواريخ المختلفة تشير إلى أن كبير كان معاصراً لرامانندا، وتُخطئ الرواية القائلة إنه كان شاباً يافعاً حينها تتلمذ على رامانندا. على أية حال، يصعب أن نعتبر أن ولادته كانت في العام 1398م. فإذا كان كبير قد بلغ ثمانية عشر عاماً من عمره حينها تتلمذ على رامانندا، وقضى مدّة ثلاث أو أربع سنوات تحت إشراف معلّمه (كما يتبيّن من

(1) Macauliffe: Op. cit., Vol. VI.
(2) Westcott: Kabir and Kabir Panth.
(3) Sant Bani Sangrah, Vol. I, p.1.
(4) Sitaram Saran Bhagwan Prasad: Bhakta Mala, p. 474.

أنّه لم نجد لرامانندا ذكراً في قصة حياة كبير منذ وقت مبكر جداً ولا يبقى للمعلّم في تطوُّر أفكاره إلّا أثر خفيف) فيمكن تحديد ولادته في العام 1425م. وعندما يطرح هذا من العام 1492م أو من العام 1518م، يكون عمره سبعة وستين عاماً، أو ثلاثة وتسعين عاماً على التوالي، والأول يبدو أكثر احتمالاً.

كان كبير إبن أرملة برهمية وكانت قد تركته عند شاطئ بحيرة في مدينة بنارس لإخفاء العار الذي لحق بها، وعثر عليه حائك اسمه «نيرو» وزوجته «نيما» فتبنَّياه. وأمضى كبير سنوات طفولته في بيت أبوين مسلمين، وكانا فقيرين لا يملكان من المال ما يكفي لتأمين التعليم الرسمي النظامي له، فتُرِكَ وشأنه، إلّا أنّه تعلَّم مهنة والده. وفي مدينة بنارس عاش كبير في البيئة الهندوسية موهوباً بالعقل المتفتّح الحريص على الاستطلاع والاستفسار، فاطَّلَع على الديانتين - الهندوسية والإسلام. ويُذكَر أنّه منذ صباه كان منفتح الذهن، لا يتعصّب لديانة، حتّى أن زملاءه الفتيان ساء فهمهم له، فظنَّ الهندوس أنّه مسلم وظنّ المسلمون أنّه هندوسي، فكانوا يضايقونه أيّ مضايقة. وسرعان ما بدأ يبحث عن معلّم ليتلقّى منه العلم، وكما قال محسن فاني: «*في الوقت الذي كان يبحث عن مرشد روحي، اجتمع بأفضل الناس من المسلمين والهندوس، ولكنّه لم يجد بُغْيَته التي كان يسعى لها. وفي نهاية الأمر، أرشده بعض الناس إلى شخصية كبيرة في السنّ ومتنوّرة، ألا وهي شخصية البرهمي رامانندا*»[1]. وهكذا

(1) Troyer and Shea: Dabistan-i-Mazahib, p. 186.

أصبح تلميذاً لرامانندا[1] وتابعاً له. ويقول كبير بنفسه: «*اكتشفت نفسي في كاشي، وأيقظني رامانندا*»، فقام رامانندا بإدخاله في سلسلته الروحية بتعليم الفلسفة الهندوسية والديانة الهندوسية.

ويبدو أن كبير لم يلبث مدّة طويلة مع معلّمه، لأن الروايات تفيدنا بأنّه سرعان ما بدأ يتجوّل من مكان إلى آخر، فالتقى بالنسّاك والقدّيسين. وقضى وقتاً طويلاً في صحبة الصوفيّة المسلمين. ويتحدّث عن هذا في «رامائني» (حديث له) فيقول : «*كانت مانك بور مسكناً لكبير، حيث قضى فترة طويلة في صحبة الشيخ «تقي» واستمع إلى تعاليمه، كما استمع إلى تعاليم مماثلة في مدينة جونبور، وفي جهوسي (بالقرب من الله أباد) عرف أسماء المرشدين المسلمين، وفي ذلك المكان كان لديهم سجل لواحد وعشرين مرشداً كانوا يقرأون «الخطبة» باسم النبي صلّى الله عليه وسلّم*»[2].

حصّل كبيرٌ المعرفةَ التي اكتسبها من معلّميه، شفاهةً. ومن شبه المؤكّد أنّه لم يكن يتعلّم كيف تُستخدَم الكتب، ولم يظهر البتَّةَ معرفته بلغة ذات مستوى ثقافي رفيع، مثل الفارسية أو السنسكريتية. وعلى الرغم من ذلك، فإنه كان يستخدم المصطلحات الفنيّة للتصوّف والفلسفة الهندوسية بيُسرٍ وسهولة. وبما أن التعليم والثقافة العلمية لم تكن أبداً من الأمور التي يضعها الرجال الذين هم في حالة سُكْر ونشوة بمحبة الله، نُصْبَ أعينهم، فإنّ صاحبنا كبير الذي كان متشبّعاً

(1) Kabir: Bijak Ramaini, p.77.

(2) Ibid., Kabir Bijak, Ramaini, p.48.

بالتقاليد الهندوسية والإسلامية، وبنظريات المعرفة، لم يتقبَّل الثقافة والتعليم كغاية من غاياته. وكان كبير طالباً للعلم (para vidya)، والمعرفة (gnosis)، وقد اطمأنَّ في وقتٍ لاحقٍ إلى أنّه قد حقّق ذلك. وقد خلَّدت سجلات التاريخ نضالات سلفه القديم وإنجازاته، وهو بوذا، لكنّها ظلَّت صامتة في ما يتعلّق بكبير. ومن المستحيل في هذه الظروف ذكر الأحداث المختلفة من حياته بتسلسلها التاريخي.

وبعدما انتهت فترة تدريبه، انتهى كبير مدرّساً في بنارس. وكان تعليمه مستقلّاً ومتحرّراً، حتّى أنّه أثار الغيظ لدى الهندوس والمسلمين على السواء، فحاولوا قمعَه بكلّ الوسائل التي استخدمها الكهَنَة المُغرِضون في سائر الأزمنة. ففي البداية خاضوا معه في مناقشات حادّة وطويلة، وقاموا بتعذيبه من حين لآخر، وعندما أخفقت محاولاتهم في كبت صوته، لجأوا إلى الاستعانة بالحكومة. وقد نُسِجت أساطير من أحداث غريبة وخارقة للعادة ستاراً حجب الحقائق الخاصة بحياة كبير. ولكن قد يُحتمَل أن يكون السلطان اسكندر لودهي (1488 - 1517م) الذي أُعجِب بما لَمَسه في كبير من بساطة وإخلاص، أتاح له النجاة من اضطهاد الكهنة الهندوس ورجال الدين المسلمين، بإرساله إلى المنفى لفترةٍ معيّنة. فكانت تعاليم كبير مماثلة لمذهب الصوفيّة السائد آنذاك، حتّى أنّها لم تكن تستوجب العقاب الشديد في رأي السلطان. وسرعان ما عاد كبير إلى بنارس ولم يتعرّض هناك للأذى بعد ذلك. والتفَّ حوله عددٌ كبيرٌ من الأتباع من الطائفتين، وذاع صيته في جميع أنحاء البلاد.

كانت حياة كبير الذاتية حياة بسيطة، وهو لم يؤمن بالزهد الشديد والتجرُّد من الحياة الدنيا. تزوّج كبير من فتاة اسمها «لوئي» التقاها على ضفاف نهر الغانج في كوخ أحد النسّاك، فكان له منها ابنٌ يُدعى كمال، وابنةٌ تسمّى كمالي. واستمرّ في مزاولة مهنة الحياكة، وهو يظهر في الصور جالساً بجانب النول يُرشِد تلاميذه ويعلّمهم. وإن بعض أفضل الأمثال والصور البلاغية لتعاليمه قد أخذت من هذا الفنّ الذي كان مشغولاً به، وكان مصدر رزقه.

وجاء رحيله عن العالم بطريقة غير اعتيادية وخاصّة به. فعندما شعر بدنوّ أجَلِه، غادر مدينة كاشي، التي كانت تعتبر مقدَّسة إلى حدّ الإيمان بأنّها تتيح الجنّة لمن يموت فيها، بحسب اعتقاد العامّة، وذهب إلى مدينة ماغار التي كانت العامّة تعتقد أن مَن يموت فيها يجعل المرء مصيره ولادة جديدة في شكل حمار. فكان هذا العمل الذي أقدَم عليه كبير بمثابة ازدراء شديد لأوهام الجهّال، وهو آخر عمل في حياة كبير الكفاحية. ويذكر أن الهندوس والمسلمين تشاجروا بعد وفاته حول طريقة تشييع جنازته، حيث كان المسلمون يصرّون على دفن جثمانه، بينما الهندوس كانوا يريدون إحراقها بحسب تقاليدهم الدينية. هذا الشجار لا يخلو من أهميّة، إذ إنه يُظهر أن الدين الذي كان يؤمن به كبير كان دين الشمولية والانفتاح والحياد، بحيث إن الهندوس والمسلمين على حدّ سواء كانوا يدّعون أنّه منهم؛ ويظهر أيضاً أنّهم، على الرغم من احترامهم وتقديرهم له، فشلوا في إدراك رسالته. أفلا يخون الأتباع سيّدهم دائماً، ولا يفهمون رسالته؟ فما هي الرسالة التي جاء بها كبير؟

يقول نابها في شأن هذه الرسالة: «*لقد رفض كبير أن يعترف بالتمييز الطبقي أو أن يقبل سلطة مدارس الفلسفة الهندوسية الست، ولم يوافق على تقسيم الحياة البشرية إلى الأدوار الأربعة، من قبل البراهمة، وأكّد أن الدين من دون بهاكتي ليس ديناً على الإطلاق وقال إن الزهد والصيام والصدقات لا قيمة لها إذا كانت غير مصحوبة بـ «بهاجان» (أي إنشاد الأغاني الدينية). وكان يرشد الهندوس والمسلمين على السواء من خلال وسائل رامائني وشبد وساكهي، ولم يكن يفضّل ديناً على آخر، وكانت تعاليمه وإرشاداته موضع تقدير لدى أتباع الديانتين معاً. وكان يعبّر عمّا في خاطره من دون خوف، ولم يجعل استرضاء السامعين هدفاً وغاية له*»[1].

كانت مهمّة كبير عبارة عن نشر دين المحبّة الذي كانت ميزته إيجاد الوحدة والانسجام بين جميع الطوائف والمذاهب، ورفْض كلّ ما يتناقض مع هذه الروح سواء أتى من الهندوسية أم من الإسلام، ورفْض الأمور عديمة الأهميّة في الرفاهية الروحية الحقيقية للفرد. واختار كبير من الديانتين عناصرَهما المشتركة، وأوجه التشابه بينهما. وقد وجد المماثلة في أفكارهما الفلسفية، ومعتقداتهما وطقوسهما، واستخدم المصطلحات السنسكريتية والفارسية، كما استخدم اللغة المحلّيّة بفرعيها: ريختا (اللغة الأردوية) والهندية. وعلّق أهميّة كبيرة على الناحية الباطنية للدين، ودان شكليّاته الخارجية، وتخلّى عمداً عن الفوارق بين الديانتين، ودعا إلى الطريق الوسط.

---

(1) Sitaram Sharan Bhagwan Prasad: Bhakta Mala, p. 465.

يلجأ الهندوسي إلى معبد، والمسلم يلجأ إلى مسجد، أمّا كبير فيذهب إلى المكان الذي يعرفه أتباع الديانتين؛ فهاتان الديانتان مثل فرعين ينبثق منهما فرع يتجاوزهما معاً، فقد سلك كبير طريقاً أفضل، ونبذ تقاليد الديانتين، فلا يصحُّ أن نقول إنه هندوسي، ولا يصحّ أن نقول إنه مسلم، فهو جسمٌ مركَّب من خمسة عناصر، يلعب فيها الغيبُ دورَه، وقد تحوَّلت عنده مكّة المكرّمة إلى كاشي، وأصبح عنده راما هو الرحيم[1].

كان كبير واعياً لمهمَّته التبشيرية، وكانت طريقة حياته وتعاليمه مماثلة لطريقة الأئمة لدى الشيعة، وطريقة الشيوخ عند طوائف الصوفية؛ فهو يقول: «*أنا عبد الإله المطلق (avigat) وقد جئت لإنقاذ العباد (همسا). لقد علَّمت الناس المعرفة الحقيقية شفهياً. وقد بُعثتُ إلى هذا العالم لأن الناس كانوا في البؤس والشقاء، وكانوا جميعهم مكبَّلين بسلسلة الولادة والموت، من دون أن يجد أحدٌ منهم مكانَه الدائم. فأرسلني الله عزَّ وجلّ لأوضح لهم ما هي البداية وما هي النهاية*»[2]. وبعد البحث في خلق العالم من «شروقي» يقول كبير: «*وقد جئت بعد ذلك لأنشر كلمة الحقّ، وقد ذهبت بهذه الكلمة من بيتٍ إلى آخر، فالذين لا يستمعون إلى رسالتي سيغرقون في أعماق بحر الوجود، وفي خِضَمّ ثمانية ملايين وأربع مئة ألف من التيارات...*» وهذا -كما يقول المرشد الواعي كبير-

(1) Yugalanand: Kabir Sahib ki Sakhi Madhya Ka Anga.

(2) Kabir: Siddhant Dipika Adi Mangal.

«فرمان» (أوامر) من الله العليّ القدير»[1]. كما يقول أيضاً: *«إن الذين لا يستمعون إلى تعاليمي سيدخلون أبواب «ياما» (التهلكة) وأمّا الذين يستمعون إلى كلامي فهم سيأتون إلى مكاني، أيّ النجاة»*[2]. وكان تلميذه المباشر والمقرَّب إليه دارام داسا يقدِّسه أيّما تقديس، لا بل كان يؤلِّهه، ويعتقد بكمال التشابه بينه وبين الإله المطلق، فيقول: *«إنه تجسيد للإله المطلق، الذي ظهر للعالم في شكله»*[3].

لقد اتّخذت تعاليم كبير صيغتها التعبيرية من تعاليم شيوخ الصوفية وقصائد الشعراء. ولم يكن لكبير سلفٌ يتبعه في اللغة الهندية، فالنماذج التي كان يمكن أن يعتمدها لم تتوافر إلّا في مآثر المسلمين، ومنها على سبيل المثال، «بندنامه» لنصائح فريد الدين العطّار؛ ويتبيَّن ذلك بوضوح عندما نقارن بين عناوين قصائدهما. ومن الممكن أيضاً أن يكون قد عرف قصائد جلال الدين الرومي والشيخ سعدي الشيرازي، علاوةً على تعاليم الصوفيّة الآخرين، لأننا نجد أصداءً لها في أعماله، ومنها على سبيل المثال قوله: *«عندما جئتَ أنتَ إلى هذه الحياة الدنيا كان الناس يضحكون وأنتَ تبكي، فلا تتصرّف في هذه الحياة بطريقة تجعل الناس يضحكون عليك بعد موتك»*، هذه هي إعادة صياغة للكلمات المعروفة التي قالها الشيخ سعدي[4]. وهو يقول أيضاً: *«إن الإنسان مثل الفقّاعة (الحباب)*

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 31.

(3) Dharam Dasa Astanga Yoga.

(4) Yugalanand: Op. cit., p. 72.

فوق البحر الذي لا حركة فيه، وهذه الفقّاعة هي أساساً البحر، لو أن الموجة والبحر ورؤية البحر أشياء على حدة في ظاهر الأمر. إن الإنسان حباب عندما يولد وينشأ، ولكنّه لا يحقّق هدفه إلّا حينما يختلط مع ذات الله وحده. وإن الحباب والبحر كليهما كبير، وجميع الأسماء الأخرى لا معنى لها»[1].

«إنّي لستُ تابعاً للقانون (دارما) ولست زاهداً ولا عابداً للرغبات. لست متكلّماً، ولا سامعاً؛ لست خادماً ولا سيّداً. لست مقيَّداً ولا حرّاً، كما أنني لست منشغلاً بالمساعي الدنيوية، ولم أفارق أحداً ولا أنا رفيق لأحد. أنا لا أذهب إلى النار ولا أتوجّه إلى الجنّة. أنا فاعل جميع الأعمال، ولكن مع ذلك مختلف عنها تماماً»[2].

«فلا مكان للفرار ولا مكان للبقاء»[3]. وغالباً ما يقارن كبير علاقة الفرد مع الله بعلاقة الموج مع البحر. ولكي يصِفَ كبير الوحدانيةَ الأساسية بين الكون وذات الله المطلق يستخدم التشبيه الذي استخدمه الشيخ عبد الكريم الجيلي وغيره من الصوفيّة المسلمين. فيقول: «يصنع الجليد من الماء، ويصبح الثلج ماء أو يتحوّل إلى بخار، كذلك فإن الحقيقة هي الماء، وبالتالي لا فرق بين هذا وذاك»[4]. وكثيراً ما يتحدّث كبير عن الخمر وكأس الهوى

(1) Kabir: Gyan Gudri and Rekhta, No. 48.

(2) Kshiti Mohan Sen: Kabir, Vol. III, pp. 66, 67.

(3) Yugalanand: Op. cit., Suksma Marg Ka Anga.

(4) K. M. Sen: Op. cit., Vol. II, p. 74.

والمحبّة[1]، وعن العاشق والمحِبّ، وعن المعشوق والمحبوب[2]، وعن الوردة والحديقة[3]، ويتحدّث عن الطرق الروحية، وأحوالها ومواقفها وصعابها، وعن المسافر ومقاصده.

ويَتّضح من المقتبسات المذكورة أعلاه أن *كبيراً* كان مُديناً إلى حدٍّ بعيد للأدب الصوفي، ولكن إذا لم نجد في أقواله وكتاباته تطابقاً تاماً مع المصطلحات الصوفيّة، فذلك لا يعني أنّه كان قليل المعرفة بأفكارهم، فهو عندما استوعب أفكار الصوفيّة، لم يستطع أن يحفظ الأبيات الفارسية بكاملها. وقد عثر مترجم آثاره - أحمد شاه - في كلامه على أكثر من مائتي كلمة عربية وفارسية، ويُظهر وجودُ هذه الكلمات وتحليلها مدى عمقه الفكري، ومدى تشبُّعه بالمعتقدات الصوفيّة. وعلى أيّة حال، فإن الدليل الرئيسي للتأثير الإسلامي على كبير، يكمن في تعاليمه. فلا بدّ إذاً من أن نلفت انتباه القارئ إلى ذلك.

ترك كبير وراءه مجموعة شعرية كبيرة، في كثير من البحور. وقد انتشرت تعاليمه شفاهةً، فهو لم يستخدم الحبر والورق، ولم يُمسِك بيده قلماً قَط[4]. فأضاف الكثيرون إلى كلام المعلّم العظيم، بحيث إنه بات يصعب القول إلى أيّ حدّ تمثّل أقوالُه تعاليمَه بالضبط.

(1) Ganga Prasad Verma: Bijak, Kabir, Sabda, 12.

(2) Kabir: Gyan Gudri and Rekhta, No. 54.
Kabir: Siddhant Dipikam p. 69.

(3) Kabir: Gyan Gudri and Rekhta No. 53, 55.

(4) Rabindra Nath Tagore: Kabir's Poems, IX.

وقد دُوِّنت مجموعةٌ من أقوالِه في كتاب بيجك (أي البذرة) على يد بهاكوداس، ومجموعة أخرى باسم سكهـا نيدهان على يد سروت كوبال داس. وفي مقرّ أتباعه في «كبير تشورا»، في بنارس، يوجد واحد وعشرون كتاباً تضمّ أقواله، وتُسمّى خاص جرانث (كتاب خاص). وقام ويلسون بإعداد قائمة صحيحة للمؤلّفات حول كبير، يصل عددُها، في رأي ويستكوت، إلى اثنين وثمانين كتاباً، فهو قد عدَّ بعضَها مرتين، وأضاف إليها كتباً أخرى حديثة. وقد رجَّح كبير استخدام لغة بهاشا (اللغة الهندوستانية) على السنسكريتية، لأنّه كان يريد نشر تعاليمه بين الجماهير، ولأن أيّ عمل بلغة المثقّفين مثل السنسكريتية ما كان ليصل إلّا إلى عددٍ قليل من الناس. ويبرّر كبير بنفسه حاجته إلى استخدام لغة «بهاشا» (اللغة الهندوستانية) فيقول: «*إن اللغة السنسكريتية هي في الواقع ماء بئر، ولكن بهاشا هي مثل نهر جار*»[1]. ومع ذلك، فإنه استخدم شكلَيْ اللغة الهندوستانية، أيّ الهندية ذات الصبغة السنسكريتية، والأردية ذات الصبغة الفارسية، ويوجد بعض أعماله في هذه الأخيرة، ومنها على سبيل المثال ريختا.

هكذا، فإن كبير ليس فيلسوفاً منهجيّاً ولكنه شاعر وصوفي ولغته ليست دائماً واضحة. لذلك نجد بعض الصعوبة في تحليل أفكاره، لو أن خطوطها الرئيسية واضحة. وإن موضوعه المحوري هو الله، فيدعوه بأسماء عديدة مثل راما، وهاري، وغوفيندا، وبراهما، وسمرات، سائين، الله، خُدا، ست بروش، بتشون (الذي

---

(1) Ibid., XVI.

لا يوصف) ولكن اسمه المفضَّل لديه هو الصاحب. وفهمه لذات الله لطيف للغاية؛ إن ذات الله لديه هو متعال وجوهري، غير شخصي وشخصي، لانهائي ومحدود، من دون الصفات ومع الصفات، والعدم والوجود، واللاوعي والوعي، والواضح والخفي، لا أحد ولا اثنين، في الداخل سواء وفي الخارج، وهو فوق جميع الأضداد ووراءها. وإن الصعوبة الكبيرة في التعبير عن ذات الله هي التي جعلته ينادي: «*آه، كم أودُّ أن أعرب منذ الأبد عن هذا السر؟ أواه، كيف يمكن لي أن أقول إنه ليس من هذا القبيل، وإنه هو من ذلك القبيل؟ (...) لا توجد كلمات أستطيع بها أن أصفه*»[1].

ومِمّا يجدر ذكره أن عجز الوعي لدى الإنسان العادي عن الإدراك الكامل للحقيقة الكاملة في لحظة واحدة لا يبعث لديه اليأس، لأنّه قد حصل قلبه على عِلم اليقين، من خلال الرؤية المباشرة في حالة التوحُّد، عندما رأى وعيُه الأكبر «*أن الرَّبَّ في نفسي ونفسك*»، وهو في كلّ شيء وهو وراء كلّ شيء، وفي تلك اللحظة انصهرت التناقضات المنطقية كافة وتجاوزت حدود الفهم والشعور: «*بين قطبي الوعي واللاوعي يتأرجح العقل؛ وتتدلّى بتلك الأرجوحة الكائنات والعوالم كلّها، ولا تتوقّف حركتها أبداً. وهناك ملايين الكائنات، والشمس والقمر في فضائها، وتمضي ملايين الأزمان، وهذه الأرجوحة مستمرّةٌ في حركتها، وكلّ شيء يتأرجح، السماء والأرض، والهواء والماء، وحتّى الرَّب نفسه يتشكّل بأشكال*»[2]. ولا يمكن أن يرى الحقيقة

(1) Rabindra Nath Tagore: Kabir's Poems, IX.

(2) Ibid., XVI.

الدينامية إلّا عدد قليل من الناس. ومن المستحيل أن نراها في ضوء العقل العادي، لأن الفكر التحليلي هو سبب الانفصال، ولأن مكان العقل بعيد جداً عن الحقيقة المتحرّكة[1].

ومع ذلك، من الضروري أن تتاح للرجل العادي رؤية جزئية، وذلك بإظهار عجز العقل الإنساني، وهديه إلى حالة النشوة الروحية التي يتمّ فيها معرفة الحقيقة بشكل كامل، ويفسّر لنا ذلك لماذا يذكر كبير الله في بعض الأحيان كمتعالٍ و«*الإله المطلق (بارا براهما)، والروح العليا (Purusa) التي تسكن وراء الوراء*»[2] أو «*الذات الطاهر*»[3]. وهو يقول أحياناً: «*إن ذاته تتطابق مع جميع الموجودات*»، «*وإن ذاته صادقة وهو بذرة وهو ذاته زهرة وفاكهة وظلٌّ وهو بنفسه براهما، ومخلوق ومايا*»[4] ويقول أحياناً أخرى: «*إنه موجود داخل كلّ قلب، وهو مكشوف في كلّ إناء*»[5]، وكثيراً ما يذهب إلى أن طبيعة ذات الله وجوهره نور، وهنا يظهر تأثّره العميق بالصوفيّة: «*انظر إلى النور الواحد الذي هو ملء البحار والمحيطات والذي ينتشر في كلّ المخلوقات*»[6]، و«*إن نورك يملأ كلّ شيء*»[7]، و«*النور غطاء، والنور فراش، والنور وسادة*».

(1) Rabindra Nath Tagore: Kabir's Poems, XCVII.

(2) Kabir: Rekhta, No. 36.

(3) Ibid., No. 41.

(4) Rabindra Nath Tagore: Op. cit., VII.

(5) K.M. Sen: Op. cit., Vol. II, p. 105.

(6) Kabir: Rekhta, No. 35.

(7) K. M. Sen: Op. cit., Vol II, p. 66.

ويقول كبير: «*اسمعوا، أيها الإخوة الرهبان، إن المعلّم الحقيقي (الله) هو النور بأكمله*»[1].

لكبير أقوالٌ عدَّة في بيان كيفية مجيء الكون إلى حيّز الوجود، وبعض هذه البيانات مستندة إلى التصوُّرات الهندوسية القديمة في خلق الكون، وبعضها الآخر مأخوذٌ على ما يبدو من الإسلام. فيوجد مِثالٌ واحدٌ للفئة الأولى من أقواله في مجموعة رامائني الأولى، ومثالٌ معدَّلٌ قليلاً في مجموعة رامائني الثانية، والمثال المطوَّر تماماً في أدي مانغال. ويمكن شرح ما جاء في مجموعة رامائني الأولى على النحو التالي: «*في البداية كانت الروح (jiva) موجودة، فأضاءتها الأنوار الباطنيّة. ثمّ ظهرت الرغبة (ichchha) التي سُمّيَت غاياتري. أنجبت تلك المرأة براهما، وفيشنو، ومهيش. ثمّ سأل براهما المرأة: مَن زوجها، وزوجة مَن هي؟ فأجابت: أنت أنا، وأنا أنت، وليس هناك ثالث. أنت زوجي، وأنا زوجتك. وكانت للوالد وابنه زوجة مشتركة، والأم الواحدة لها طابع مزدوج، فلم يبق الابن ابناً صالحاً يحاول التعرُّفَ إلى والده*»[2].

وفي رامائني الثاني، يقوم براهما بعدما تمّ خلقه، بتنفيذ المرحلة التالية للخلق عن طريق إيجاد بيضة تتطوّر بها الطبقات الأربع عشرة، ومن ثمّ يرأس براهما، وفيشنو(هاري) ومهيش (هارا) الكونَ ويحكمونه. وجاء في أدي مانغال أن في ذات الله عزَّ وجلّ،

(1) Ibid., Vol. III, p. 55.

(2) Kabir: Bijak Ramani II.

الذي كان في البداية وحيداً، تظهر أوّلاً المعرفة (sruti)، ومنها تأتي الكلمة (sabda) ومن الكلمة خمسة براهمة وخمسة أنفاس، ومنها كان الخلق كلّه وفقاً لنظام شنخيان.

ويوجد هناك تشابه غريب بين الكتاب «رامائني» الأول ومفاهيم مماثلة للشيخ عبد الكريم الجيلي وبدر الدين الشهيد[1]. ويبدو أن كبير والجيلي كليهما يقصدان أن إدراك الروح (jiva) هو غاية المعرفة الإلهية، وأن الله لكونه مركزاً للروح، فهو والده، ولكنه في الوقت نفسه غاية للمعرفة، وهو بالتالي نجل الروح. ويمكن مقارنة بيانات رامائني المقدّس مع الأسطورة الكونية للشيخ الجيلي. وتنطلق نظريات كبير والجيلي الميتافيزيقية من ذكر الله الواحد الذي كان قبل الخلق. ثمّ كان هو الذي خلق حقيقة الحقائق أو الكلمة (sabda). ومن sabda (أي الكلمة) يأتي براهما الذي يخلق البيضة (وزبرجد أبيض، بحسب قول الجيلي)، التي تتحوّل إلى الطبقات الأربع عشرة (للسماوات والأرض)[2].

وفي أماكن أخرى يحاول كبير تقديم نظام الطبقات التسع الذي من خلاله يتطوّر الخلق وفقاً للفلسفة الإسلامية. ويذكر بانجي مانغال قائمة الطبقات التسع وقوّاتها الرئيسة، ولكنّها لا تذكر أسماء الكواكب أو الطبقات. ويتحدّث أحياناً عن الخلق بهذه الكلمات. *«وكان جالساً في السماء يتأمّل وراء أبواب مغلقة،*

---

(1) Nicholson: Studies in Islamic Mysticism.

(2) Kabir: Bijak Ramain II.

ثمّ رأى صورته، وبالتالي كان الثلاثة مسرورين»[1]، وهنا يبدو هذا كأنّه صدى لنظرية ابن سينا. وهناك نظريتان أخريان في الخلق في سدهانت دبيكا (Siddhanta Dipika) ففي واحدة منهما أن كلّ شيء خُلق من الماء: *«وتجسَّد الكون كلّه من الماء، وتعجّن كلّ ذلك من جوهر الماء. ونخلت السماوات السبع والمناطق الأربع عشرة كلّها من الماء وذابت فيه. وإن العشرة من الأوتار (الرسل) والأولياء والأنبياء كلّهم خلقوا من الماء»*[2]. وفي نظرية أخرى، شبّه الخلق بعملية ميكانيكية، فإن الفنّان هو صاحب حرفة رائع وماهر، صنع أشياء لا تُعَدُّ ولا تُحصى[3].

كانت الروح الفرديّة داخل الكائن الأسمى قبل الخلق، وجاءت إلى حيّز الوجود عندما أضاءها نورُه. وإن أوّل خلق هو الأصل المؤنّث، الكلمة (Sabda) فوُلِد منها أفرادٌ مميَّزون. و*«لكن هذا التميّز كان باطلاً غير واقعي، فأنا وأنت من دم واحد ومن حياة واحدة»*[4]. واعترف كبير بهذه الفرديّة ولم ينسَ الوحدة التي تكمن وراءها؛ وهو بالتالي يتجنَّب وجهة نظر جوهرية للشخصية. فيقول:

«يا صديقي، هذا الجسد (البشري) هو قيثارته،

---

(1) Yugalanand: Op. cit., Jyoti Ka Anga.

(2) Kabir: Siddhanta Dipika, p. 44.

(3) Ibid., p. 46.

(4) Kabir: Bijak Ramani, II.

وهو يشدّ خيوطها، ويُخرِج منها ألحان براهما،

فإذا انقطعت الأوتار وتراخت سلاسل المفاتيح،

تحوّلت القيثارة الترابية إلى تراب».

ويقول أيضاً: «لا يمكن أن يُثير ألحانها إلّا براهما»[1].

في رأي كبير إن مصير الفرد وقدره هما في نهاية المطاف، تحقّق اللقاء مع الله، ولا يكفي أقلّ من ذلك، وإن الجنّة لا تُرضيه، «*فما دمتَ تتوقّع الجنّة وتتمنّاها، فإنك تتأخرّ في الوصول إلى أقدام ربك*»[2]، و«*يتأخّر لقاؤك معه، و إن الجنّة والنار هما فقط لمن جَهِل، وليس للذي حصَلت له معرفة هري (الرّب)*»[3].

ومن المهمّ جداً لتحقيق هذا الهدف تحديد المرشد (غورو)، ففي مذهب (Pant) كبير، للمرشد الأهميّة نفسها التي هي في أيّ نظام آخر للصوفيّة. وإذا كان من الصحيح في أمر الصوفيّة أنّهم يساوون بين عبادة الله وعبادة العبد، فهذا أيضاً هو ما يراه كبير، حيث يقول: «*اعتبر المرشد مثل (Govinda) الله*[4]*، لا أكثر، فإذا غضب هري (الإله) فلا حرج، إذ تبقى هناك فرصة (للنجاة)، ولكن إذا غضب المرشد فلا يبقى هناك أيّ منجى إطلاقاً*»[5].

(1) Rabindra Nath Tagore: Op. cit., XXXIX.

(2) Kabir: Siddhanta Dipika, p. 54.

(3) K. M. Sen: Op. cit., Vol. II, 12.

(4) Yugalananand: Op. cit., Guru Deva Ka Anga., p. 4.

(5) Ibid., p.6.

وما نجد في الطرق الصوفيّة، نجده عند كبير أيضاً في كتابه Pantha: *«إن التأمّل الحقيقي هو ذكر المرشد والتأمّل فيه، وإن العبادة الحقيقية هي عبادة أقدامه. وإن السفينة الحقيقية (للنجاة) هي كلمة المرشد، والتي هي في جوهرها وشعورها صحيحة»*[1]. و*«ليس في العوالم الثلاثة والطبقات التسع مَن هو أكبر من المرشد»*[2].

ومن الضروري جداً أن نمارس الحيطة الكبرى في اختيار المرشد، ويجب أن يكون المرشد مَن باستطاعته صقل العقل، وإزالة البقع من القلب وجعله مرآة[3]، فإذا لم يكن المرشد حقيقياً، فإن مثله يكون كمثل أعمى يقود أعمى، فيقعان معاً في البئر[4]، ومَن لم يكن له مرشد فإن جهودَه تذهب سدىً ومن دون جدوى[5]، ومَن لا يمسك بالأيدي الناجية يأخذه التيّار الجارف[6].

يوجّه المرشد تلميذه، ويهديه سواء السبيل، وهو انضباط الروح الذي غايته أن يموت الإنسان لكي يعيش في الله. والقدّيس الذي يموت عندما يعيش هو قدّيس نادر[7]. وهناك جانبان من جوانب الحياة التأمُّلية للصوفي. أولاً، لا بدّ للصوفي أن يُميت نفسَه أمام الأشياء في العالم، وأن يحقّق السيطرة الكاملة على العاطفة والرغبة. ولا ينبغي لعقله أن يقوم بحركات صبيانية طائشة مثل القرد، ويجب

---

(1) Ibid., p.8.

(2) Yugalanand: Op. cit., Guru Sisya Parakh, p. 8.

(3) Yugalananand: Op. cit., Guru Deva Ka Anga., p. 5.

(4) Yugalananand: Op. cit., Guru Deva Ka Anga., p.9.

(5) Yugalanand: Op. cit., Nirgun Ka Anga, p. 23.

(6) Ibid., p. 24.

(7) K M. Sen: Op. cit., Vol. II, p. 19.

ألّا تكون نفسه كعاهرة تكرّس نفسها لكثير من الرجال. والخطوة الأولى في هذا الطريق هي الثقة الكاملة في الله. وقلب الله مثل الشمع، فهو رحيم، وكريم، وبالتالي، فالذي يطلب حِماه ويلوذ به، لا يشعر بخيبة أمل أبداً[1]. ثمّ يمكن التخلّص من الأنانية عن طريق ذكر اسمه تكراراً، لا بمجرّد إدارة حبّات السُّبحة في اليد، بل بإدارة حبّات قلبه، ومن دون مبالاة بشيء حتّى لا يشعر بألم ولا بمتعة، بل بقمع رغباته النفسانية الشريرة، والتخلّي عن الغضبّ والكبرياء، وبالتواضع والفقر والصبر، وبالتمييز بين الحقّ والباطل.

ولا يعني كبير بموت النفس وإزالة الأنانية، الابتعاد الكامل عن الحياة الدنيا، أو العزلة في الجبال والغابات، فهو يقول: «*يا أيّها الكهنة ورجال الدين، أنا أحِبّ الرجلَ الذي يجلب النسيان الذاتي في منزله. فإن التأمّل (يوغا) والسرور (بوغا) يمكن الحصول عليهما في البيت نفسه، ولا يحتاج الإنسان إلى التخلّي عن نظام بيته للذهاب إلى الغابة*»[2]، وكبير نفسه بقي في بيته، واشتغل بصنعة النسج، وموت النفس عنده يعني شنّ حرب مستمرّة على الحواس البشرية. ويدعو كبير العباد، فيقول: «*احمل سيفك، وادخل في الكفاح، قاتل، يا أخي، مهما طالت بك الحياة... وفي مجال هذا الجسد البشري تدور حرب كبيرة باستمرار ضدّ العاطفة والغضب والكبرياء والحرص، وهذه المعركة تدور رحاها في مجالات الصدق والرضا والصفاء. أمّا السيف الذي يعلو صوته مدوّياً فهو سيف ذاته تعالى*»[3].

(1) Yugalanand: Op. cit., Smaran Ka Anga, p. 31.

(2) K. M. Sen: Op. cit., Vol. I, p. 65.

(3) Rabindra Nath Tagore: Op. cit., XXXVII.

وقد جاء وصف هذا الكفاح الداخلي وغايته في الكلمات التالية: «*إن الإنسان الذي هو كريم ويقوم بالأعمال الصالحة، والذي لا يتأثّر بشؤون الدنيا، ويعتبر جميع المخلوقات على سطح الأرض من ذاته، يبلغ الحياة الدائمة التي لا تفنى، ويكون الله تعالى معه دائماً*»[1].

إن الجانب الآخر للانضباط والسلوك هو أن يعيش الإنسان مع ربّه. ولابدّ للعابد أن يدرك أن «*الحُب الواحد هو أن يعمَّ العالم كلّه، ويجب عليه أن يدرك أن الله قريب*»[2]. «*يا أيّها العبد أين تبحث عنّي، أنا أقرب إليك من حبل الوريد، إنني لست في المعبد ولا في المسجد، ولست في الكعبة ولا في جبال كيلاش. إذا كنت طالباً لي مخلصاً ألقاك مباشرة في لحظة طلبك*». ويقول كبير: «*اسمعوا، يا رجال الدين، إنه في الأنفاس من الأنفس*»[3].

ويجب على العبد أن يدرك أن الله ليس هري ولا راما ولا كريشنا؛ وأنّه يفوق كلّ التصوّرات، وليس له جسم أو شكل، وعلى الرغم من ذلك إنه أقرب إلى جميع الخلق من أيّ شي آخر. وهو رسّام عال، والعالم هو لوحته، وهو فنّان كبير، والكون هو مجال فنّه، ولكن قبل كلّ شيء هو الأب والمحبّ والزوج. وعلى العبد أن يسعى له كما يسعى الإنسان لابنه، ولمحبّه أو لزوجه، ولابدّ له إلّا أن يتوقف في سعيه حتّى تحقيق اتّحاده مع ربّه.

(1) Ibid., LXV.

(2) Rabindra Nath Tagore.

(3) K. M. Sen: Op. cit., Vol. I, 13.

إن الصوفي المسلم يعتبر ذات الله كأنّه غادة رقيقة، وهو مثل ساقي الخمر، ويتحدّث عن شَعره الأسود وعنقه الطويل، وعيونه الجميلة كعيون الغزال، ودلاله الفتّان؛ إذ ترمز هذه الصفات إلى جماله الأخّاذ. أمّا كبير فيراه كالزوج الذي تتخلّى له زوجته عن منزلها، وسمعتها وشرفها، وتخرج بحثاً عنه، حتّى في الليل المظلم المُدْلهِمّ، وعلى الرغم من العاصفة والمطر. ويدعو كبير زملاءه المسافرين أيضاً، على نحو ما يفعل الصوفي، ليسكروا من خمر المحبّة وأن يضعوا شؤونهم الدنيوية في مهبّ الريح.

إن العبد الذي يرغب في الاتحاد الروحي يجب عليه أن يحدّد طريقه إلى الأمام بحزم ويمشي فيه. والمشي على طريق التزكية والسلوك كالمشي على حدّ السيف، والسالك الصوفي يعاني خيبات الأمل، والعقبات الرهيبة، «*فإن الغيوم تتجمّع، ويحين المساء، والمطر ينهمر بغزارة، ويبتلّ الغطاء السميك أكثر فأكثر، ويصبح العبء أثقل فأثقل*»[1] و«*تتألم الأقدام بالمشي لمسافة طويلة*»[2]. ومرّ كبير بجميع الأحوال التي مرّ بها الصوفيّة من الندم والحزن والأمل والخوف، ورهافة التفكّر في جمال الرّب والرهبة من جلاله وعظمته، والعنف واللطف، والفصل والوصل، والغيبوبة والجود، والذهول والحيرة، والرضا والطمأنينة. ويصف كبير رحلة الذات داخل النفس بالكلمات والمصطلحات نفسها التي استخدمها منصور الحلّاج قبل زمن، في القرن العاشر، فهو يقول إن «*التخلّي عن الأعمال المتعلّقة*

(1) Kabir: Bijak, Ramaini 15 (Armed Shah's Translation).

(2) Ibid., 16.

بعالم الناسوت، يؤدّي بالمرء إلى مشاهدة عالم الملكوت، وبعد أن يترك مجال الجبروت يشاهد الإنسان عالم اللاهوت ولكن عندما يترك الإنسان هذه العوالم الأربعة ويغادرها يأتي عالم الهاهوت حيث لا يوجد موت أو انفصال، ولا يدخل ملك الموت (ياما) أبداً»[1].

وكان كبير يعرف الأهميّة الحقيقية لكلّ واحد من هذه المصطلحات، وهو يعبّر عن ذلك في بضعة أبياتٍ شعرية: *«الإنسانية هي الظلام، والملكوتية هي من الملائكة، وفي الجبروت يشرق النور العظيم، وفي اللاهوت يشاهد الإنسان النور الجميل، وفي الهاهوت مقرّ الحقيقة والصدق»*[2].

وفي قصيدة له من عشرة مقامات، في مقامي ريخته، يُعيد كبير بطريقته الخاصة بيان قصّة المعراج النبوي على صاحبه، كما ذكرتها الروايات المتأخّرة. إنه بالطبع الطريق الرمزي الذي يتّبعه رجل الدين في رحلته الباطنية نحو هدفٍ لا يوصف، *«مثل رحلة الفراشة نحو النور»*. وقد جاء ذكْرُ هذا الهدف والغاية في كثير من القصائد الجميلة التي نظّمها كبير؛ ومن الممكن أن نقدّم هنا واحدةً منها فقط، على نحو ما شرحها رابندرانات طاغور، لإيضاح تصوُّرِه للمقامات الصوفيّة التي يصعد إليها الصوفي:

«هناك تقع ضربات إيقاعية للحياة والموت؛ وتنبعث نشوة الذات، وتسْبَح جميع الأماكن في أشعة النور، وهناك تبدأ ألحان

(1) Kabir: Rekhta, No. 22.

(2) Kabir: Siddhanta Dipika, p. 14.

الموسيقى تلقائياً، من دون آلاتها؛ وهي موسيقى محبّةِ العوالم الثلاثة. وهناك تشتعل الملايين من المصابيح من الشمس والقمر، وهناك طبلٌ يدقّ، والحبيب يتقلّب في اللعب، وهناك تتعالى أغاني الحبّ، وتمطر الأنوار غزيراً؛ ويتلذّذ العابدُ بطعم الرحيق السماوي. أنظر إلى الحياة والموت؛ لا يوجد بينهما فصل، فإن اليد اليمنى واليد اليسرى كِلْتَيهما يد واحدة. وهناك يتحوّل الرجل الحكيم إلى أبكم لا يتكلّم؛ إذ إن هذه الحقيقة قد لا توجد في الفيدا أو في الكتب»[1].

وفي هذه الأرض التي لا حزن فيها ولا ألم، يسود سيّد الفصول، فصلُ الربيع، وتخضرُّ الغابات وتزدهر، وتنبعث منها الروائح العطرة، وتغمر أصداءُ «*أنا الحقّ*» الهواءَ النسيم، وهناك يكشف الرَّبُّ عن نفسه ويتجلّى، وهكذا يتمّ الوصول إلى الهدف نهائياً بعد بحث طويل مرهق.

وهكذا، لفت كبير انتباه الهند إلى دين كونيٍّ شامل؛ ومهَّد طريقاً ليمشي فيه أتباع الديانتين. فلا هندوسيٌّ ولا مسلمٌ يستطيع أن يصرف النظر عن هذا الدين. فذلك كان الجزء البنّاء من مهمَّة كبير، ولكن كان له في الوقت نفسه جانب سلبي أيضاً، فكان من المستحيل بناء طريق جديد من دون إزالة الحشائش التي كانت عائقاً في الدروب القديمة. ولذلك هاجم كبير، بسخط ولهجة شديدة، تلك المظاهر الخارجية للدين التي حجبت الحقيقة والصدقَ، أو فصلت الطوائف الهندية بعضها عن بعض. ولم يسْلَم من هجومه هندوسيٌّ ولا مسلم.

---

(1) Rabindranath Tagore: Op. cit., XVII.

دعا كبير الهندوس إلى نبْذِ كلّ ما جاء به المصلحون، منذ زمن بوذا، وأصرّوا عليه، كالرسوم والتضحية والرغبة في القوى السحرية، والعبادة الشفوية، وتكرار الأوراد، والزيارات، والصوم، وعبادة الأصنام، والآلهة والإلهات، وتفوُّقِ البراهمة، والعنصرية، والطبَقية، والتحيُّزات المتعلّقة بالمنبوذية والغِذاء، وأدان علَناً عقيدة التجسيد والحلول، بقوله: «*إن الخالق لم يتزوَّج سيتا، ولا جعل جسراً حجرياً عبر المياه*»[1]، و«*يقولون إن ربّ العالمين بعدما وجد حالات عدم المساواة بين الضعيف والقوي، ظهر في شكل راما*». ولكن كبير يقول إنه «*لا يستطيع أن يحني رأسه أمام الشخص (راما) الذي وُلِد ومات*»[2]. كما يقول: «*إن المرسَلين العشرة الذين يتحدّث عنهم الناس لا يهمّني أمرُهم، فهم حصدوا ثمار أعمالهم فقط، ولكن الخالق هو ذات آخر*»[3].

يصعب أن نعرف إلى أيّ مدى كان كبير يؤمن بنظرية التناسخ؛ فهناك عددٌ من الفقرات يبدو منها أنّه أنكر هذه النظرية ورفضها، ومنها على سبيل المثال: «*إن الروح (jiyara) ضيْفٌ ولن يأتي مرّة ثانية*»[4]، و«*الولادة في شكل إنسان ليست أمراً سهلاً، وهي لا تحدث مرّة ثانية، فعندما تسقط ثمرة ناضجة من الشجرة فهي لا تتعلّق بها مرّة أخرى*»[5]. ويقول أيضاً: «*يذهب الإنسان من هذا*

(1) Kabir: Sabda 8.

(2) Yugalanand: Op. cit, Avatar Ka Anga.

(3) K. M. Sen: Vol II, p. 37.

(4) Kabir: Bijak (Ganga Prasa Varma's Edition), Sakhi 10.

(5) Ibid., Sakhi 115.

الجانب حاملاً أعباءه وأوزاره، ولا يعود أبداً من الجانب الآخر لينقل حكايته للآخرين»[1].

وهناك فقرات أخرى يتحدّث فيها كبير عن ثمانية ملايين وأربعمئة ألف ولادة، وعن الذهاب والإياب المتواصلَيْن. ويبدو، مع ذلك، أنّه يستخدم الخوف من الموت (ياما وكالا) وسلسلة عسيرة من الولادة والموت، في قليل أو كثير تحذيراً للناس، لمنعهم من حياة الفجور. وإنه لا يُسهِب في بيان مبدأ كارما (العمل) الذي يرتبط بصورة لازمة مع نظرية تناسخ الأرواح. ويبدو أن اهتمامه كلّه يتركّز على الحاضر، على هذه الحياة الدنيا، بدلاً من التركيز على المستقبل والحياة الآخرة.

إنه يطلب من المسلمين والهندوس جميعاً أن يحترموا جميع المخلوقات الحيَّة، وأن يمتنعوا عن سفك الدماء، وأن يتخلّوا عن كبريائهم نسَباً ونسْلاً، وعن فخرهم بمناصبهم، والتطرُّف في رهبانيتهم، وعن رغباتهم الدنيوية، وأن يعتبروا حياتهم فداء وتفانياً: *«أنا لا أغلق عيني، ولا أغلق أذني، ولا أكبح جسدي وأقهر جسمي؛ وأرى بعيون مفتوحة وأبتسم، وأجد جماله في كلّ مكان، كلّ ما أقوم به من عمل يصبح من عبادته. وكلّ ما أفعله هو خدمته»*[2].

وكثيراً ما قال كبير إن الهندوس والمسلمين أمّة واحدة، فهم يعبدون الإله نفسه، وهم أطفال لأبٍ واحد، وقد خُلِقوا من دمٍ

(1) Ibid., Sakhi 226.

(2) K. M. Sen: Op. cit., Vol. I, p. 76.

واحد، و«*إن جميع الرجال والنساء الذين خُلقوا، خُلِقوا في شكله. إن كبير ابن الله وابن راما، وهو مرشده وشيخه*»[1]، و«إن الهندوس والأتراك على طريق واحد، وهو الذي أشار إليه المرشد». ويقول كبير: «*اسمعوا يا عباد الله،، سواء قلتم راما أو قلتم خُدا، فكلاهما إلهٌ واحد*»[2]، و«*إن دين أولئك الذين يعقلون واحد، سواء كانوا كهنة الهندوس أم شيوخ المسلمين*»[3]. و«*مما يؤلم كبير* -بطبيعة الحال- أن الهندوس كانوا يدعونه راما، والمسلمين يدعونه رحمن، ومع ذلك فإنهم «*يتقاتلون ويقتلون بعضهم بعضاً، ولا يعرفون الحقّ*»[4].

كان كبير أوّل من حاول التوفيق بين الهندوس والمسلمين؛ ولو أن رجال الدين من جنوب الهند كانوا قد استوعبوا العناصر الإسلامية. وكبير هو أوّل من اجترأ على الإعلان بالدين الوسط والطريق الوسط، واستجاب الناس في جميع أنحاء الهند لندائه، وتردَّدت أصداؤه في مئات الأماكن.

وكان له أتباعٌ كُثُـر من الهندوس والمسلمين. وقد وصل عدد أعضاء طائفته اليوم إلى أكثر من مليون شخص. وهم يجتمعون كلّ عام في مكان اسمه «كبير تشورا» في مدينة بنارس. وفي «مغار» يتجمّع الأتباع المسلمون لإحياء ذكراه. وليس عدد أتباعه هو ما يهمُّنا، بل ما يهمّنا هو نفوذه وتأثيره الذي يمتدُّ إلى

(1) K. M. Sen: Op. cit., Vol. III, p. 23.

(2) Kabir: Bijak Sabda 10.

(3) Yugalanand: Op. cit, Parichha Ka Anga.

(4) K. M. Sen: Op. cit., Vol. I, p.6.

البنجاب، وغوجارات والبنغال، والذي استمرّ في انتشاره تحت حكم المغول، حتّى قام إمبراطور عاقلٌ بتقييم دينه تقييماً صحيحاً، وحاول أن يجعله دين الدولة. فالدين الإلهي الذي كان قد أنشأه الإمبراطور المغولي، أكبر، في الهند، لم يكن وليدَ فكرِ متهوّر لملكٍ أوتوقراطي، لم يكن صاحبَ بأسٍ عظيمٍ فحسب، بلّ كان يعرفُ استخدام بأسه وقوّته، وإنما كان نتّيجة حتّميَّة للمشاعر العامّة التي كانت تهيج في البلاد، ووجدت تعبيرها في تعاليم الرجال العظام مثل كبير وغيره. ومع أن الظروف أحبطت تلك المحاولة، فإن القدر ما زال يشير إلى ذلك الهدف.

غورو نانَك

كانت أرض البنجاب تقع على الطريق الرئيسي الذي مرّت به الجيوش المسلمة ومعبراً لثقافتهم إلى الهند. وكان إقليم البنجاب خاضعاً للحكم الإسلامي في القرن الخامس عشر لمدّة طالت أكثر من أيّ منطقة أخرى. وكانت قراها ومدنها مليئةً بالأولياء والشيوخ الصالحين من المسلمين. وكانت منطقة بانيبات، وبلدة سيرهند، وباكبتن وملتان وأوتش من الأماكن التي قضى فيها شيوخ الصوفيّة المشهورون حياتهم، ومن بينهم بابا فريد، وعلاء الحقّ، وجلال الدين البخاري، ومخدوم جهانيان، والشيخ إسماعيل البخاري، وهي أسماء معروفة في كلّ بيت في مجال التقوى والإخلاص. وقد أيقظ هؤلاء الشيوخ الكبار عقولَ الناس، وخلقوا بيئةً فكرية ملائمة لامتزاج الأفكار وتفاعلها.

وفي مديرية غوجرانوالا (باكستان حالياً) في منطقة شيخو بورا، تقع قرية صغيرة على ضفاف نهر راوي اسمها تلوندي. وكان راي بولار من قبيلة بهاتي راجبوت، سيّد هذه القرية وشيخها، وكان لديه شخص من قبيلة بيدي خا إليتري يعمل محاسباً، واسمه مهتا كالو

تشاند. كان أهالي هذه القرية يحترمونه وكان راي بولار أيضاً يُكِنُّ له التقدير. وفي اليوم الذي طلع فيه البدر كاملاً في شهر كارتيك (نوفمبر) من العام 1469م، رُزِق مهتا بابن سمّاه كاهن أسرته باسم نانَك. وكان هذا الاسم من الأسماء الشائعة عند الهندوس والمسلمين. وفي السنة السابعة من عمره أُدخِل المدرسة لتعلّم اللغة الهندية، وبعده بعامين بدأ دراسة اللغة السنسكريتية، وبعد فترة وجيزة تتلمذ على المُلاّ قطب الدين ليتعلّم اللغة الفارسية. ويصعب أن نعرف بالضبط إلى أيّ مدى استطاع نانك أن يستفيد من تعليم بانديت (الكاهن الهندوسي) والمُلاّ. وقد انتشر من الحكايات الكثيرة والطريفة عن ذكائه وفطنته ما يدهش الناس. ومن المفترض، مع ذلك، أن نجل المحاسب الذي كان قد أعدّه والده للوظيفة الحكومية اكتسب معرفة قليلة باللغتين الهندية والفارسية.

ومن المحتمل أيضاً أنّه لم تظهر لديه رغبة شديدة للتعلّم والدراسة، ولذلك اضطر للقيام بالعديد من الأعمال الغريبة مثل الزراعة ورعي الماشية والعمل في المتجر ولكن من دون جدوى. كان نانك صبيّاً مضطرباً يتأمّل كثيراً وكان اهتمامه بالأفكار الخيالية والأحلام أكثر منه بالأعمال التي تحتاج إلى الجهد، ولم يهتمّ أبداً باحتياجاته الشخصية، وكان يهمل كثيراً الأعمالَ التي كان من المفروض أن ينجزها، ما جعل بعض الناس يعتقد أنّه قد أصيب بمسٍّ من الجنّ والأرواح الشرّيرة، وظنّ البعض الآخر أنّه فقد صوابه. وذهبت الجهود التي بذلها طارد الأرواح الشرّيرة سُدىً، وأمّا الطبيب فلم يضره ولم يُجْدِه نفعاً.

وفشل والده في فهم سلوكه، ولكن أخته، بفضل عطفها المميَّز وذكائها الطبيعي، نجحت في تشخيص المرض الحقيقي لأخيها، وكانت قد تزوّجت من رجل اسمه جاي رام. وكان جاي رام هذا كاتباً عند نَوّاب دولت خان لودي، الذي كانت تجمعه صلةُ قُربى بسلطان بهلول، إمبراطور دلهي. وكان نَواب يملك عقاراً كبيراً في سلطانبور بالقرب من كبورتهلا؛ فاستدعت نانَك الشاب إليها، واستطاعت أن تجد له وظيفة لدى نَواب للعمل حارساً لخزانته الخيرية. وبقي نانَك هناك حتّى العام 1499م.

تزوج نانَك في سنّه الثامنة عشرة من سيّدة اسمها سلاخان، ورُزق منها بابنين، أحدهما سري تشاند، الذي أسّس في وقت لاحق المذهب الأداسي، وثانيهما لاخي داس. ولما بلغ نانَك الثلاثين من العمر غادر بلدته وترك الخدمة وأصبح ناسكاً، وصحبه مُغنٍّ مسلمٌ اسمه مردان من بلدة تلوندي. وفي وقت لاحق، انضمَّ إليه بهائي بهلا. وتنقَّل هؤلاء الثلاثة في الأنحاء المختلفة من البلاد، وأجروا مقابلات مع مختلف رجال الدين، أكسبتهم تجارب روحية. وبحسب الأساطير التي لا يمكن تصديقها، زار نانَك جميع الأماكن المقدّسة والمدن ذات الأهميّة في الهند، وسيلان، وبلاد فارس، والبلاد العربية في الأربعين سنة المتبقية من حياته. ويُقال إنه بقي لمدّة لا بأس بها عند الشيخ شرف في بانيبات، وجلس إلى شيوخ مولتان، وصحب الشيخ براهم (إبراهيم) خليفة بابا فريد في باك بتن، وغيره من الشيوخ. ونشر أفكاره الخاصة أينما ذهب، ولم يكن يتردَّد أبداً في العمل بما كان يتحدّث عنه. وأخيراً انتهت رحلاته،

وأبلغ رسالته، وآن أوانه، وحان اليوم الذي كادت حياته الدنيوية أن تنتهي فيه، فلفّ غورو (المرشد) جسده بقطعة من القماش، لفظ أنفاسه الأخيرة بكلمة «واهي غورو»، واختلط نوره بنور غورو أنجاد (Guru Angad) وحصل تحوُّل غريب في جسده[1]، نتيجة معجزة سامية؛ فاختلف أتباعه الهندوس والمسلمون في ما إذا كان يجب إحراق جسده أو دفنه، ولكن المرشد (غورو) حلَّ المشكلة، فحينما رفعوا القماش وجدوا أن جسده قد اختفى ولم تكن هناك إلّا الزهور. واختلفوا بعد ذلك أيضاً، فأقام الهندوس في المكان مزاراً له، وبنى فيه المسلمون ضريحاً. ولكن فيضاناً في نهر راوي هدم المزار والضريح، ومحاهما إلى الأبد.

كانت مهمّة نانك توحيد الهندوس والمسلمين. فأدرك أنّه من أجل تضميد جراح المجتمع، لا بدّ من وضع حدّ للصراع بين الأديان. كان نانَك يرى أنّه لا يمكن العيش بسهولة إلّا إذا بقي واحد وأزيل آخر، ولكن طالما بقي الاثنان ولم يكن بينهما اتحاد فسوف يستمرّ الصراع والنزاع، وبما أن الطرفين (الهندوس والمسلمون) فشلا في الاتحاد، جاء أمر الله، لأن الكثير من المصلحين جاؤوا يحملون في أيديهم الفرقان (القرآن الكريم) لأجل توحيدهم لكنّهم فشلوا في ذلك. وهو يقول: «*أنت ابني، اذهب أنتَ إلى العالم، لأن الجميع قد ضلّوا عن الطريق، ووجّههم إلى الطريق الصحيح. اذهب أنت إلى العالم، واجعلهم يذكرون الاسم الواحد، يا نانَك اذهب أنت بوصفِك وسيطاً بين الاثنين، وأقِمْ دينَ الحقّ واقضِ*

(1) Macauliffe: The Sikh Religion, Vol. 1, p. 190.

على المُنْكَر، واستقبل ورحّب بكلّ مَن يأتي إليك منها، ولا تدع الدنيا تأخذ حياتك من دون داع ولا سبب، ولا بدّ أن تحمي الفقراء والمساكين، وتذكّر أن الله يشمل فَضله الثمانية ملايين وأربعمئة ألف نوع من مختلف المخلوقات»[1].

وكان نانك يعتقد أنّه نبيّ مرسل من الله، وقد أوحيت إليه آيات وسور من لدنه، ووصلت إليه الأحاديث من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم[2]. «*وعلّم الناس أنّه لا إله في العالم إلّا الله وليس غيره، وأن نانَك خليفة الله (أو ابنه) يقول الحقّ*»[3].

فمن الواضح أن نانَك اعتبر رسول الإسلام محمداً قدوةً ونموذجاً له، وهذا ما ينعكس في تعاليمه. و«*كان نانَك صوفياً بمعنى أن لديه إدراكاً مباشراً لوجود الله، ولكنه لم يكن حالماً غير واعٍ مثل كبير، وأحياناً كانت روحه تحلّق في عالَم لا حزن فيه ولا ألم، وحَيث يتنوَّر العرش الإلهي بنوره الذي يفوق ضَوؤه ضوءَ ملايين البدور والشموس والمصابيح والمشاعل، وحيث تسمع صوت الأجراس من وراء ستار الغيب*»[4]. ولكن نانَك لا يفقد نفسه بعد الحصول على السعادة العظمى التي تغمر أجواء النور. وتستوحي روحه من تلك الرؤية، ويهمّه مصير زملائه البشر على الأرض أكثر من تجوُّله طويلاً في فضاء الروحانية.

(1) Khazan Singh: The History and Philosophy of Sikhism, Vol.II, p. 348.

(2) Ibid., p. 350.

(3) Ibid., p. 350.

(4) Khazan Singh: Op. cit., Vol. II, p. 396.

وكان مفهوم الدين لدى نانَك عملياً وأخلاقياً بشدّة. فإلهه فوق كلّ شيء، و«*لا يمكن الوصول إليه، أو سبر غوره، وهو مميّز تماماً عن خلقه*[1] *ويحمده ملايين من المسلمين والبراهمة وأتباع فيشنو ومهيش وراما، يُشيدون بمجده بملايين الطرق والأشكال*[2]، *ولا يمكن إدراكه، ولا حدَّ له ولا نهاية، ولا تُعَدُّ نعَمُه ولا تُحصى، وهو خالدٌ قَيوم، ولا قبيلة له، ولا نسْل. وهو لم يولَد ولن يموت أبداً، إنه كان ولا يزال، ولا خوف له ولا شكّ عنده، ولا وهم ولا التباس، وهو وراء الوراء، والنور نوره*[3]، ولكن نانَك يعترف بأن الله يحيط بكلّ شيء، وهو ظاهر في جميع المخلوقات، «*وبأن براهما مختفٍ في كلّ جسم، وفي كلّ شيء نوره*»[4]، وبأن الله مثل الزوج والعريس، وله بالتالي علاقةٌ وثيقة بروح الإنسان»، ولكن نانَك في أغلب الأحيان ينظر إلى الله ربّاً واحداً لجميع المخلوقات، وحاكماً لا بدَّ للإنسان أن يسير كما هو مُقدَّرٌ له، لأن طاعة الله تعالى تجلب للإنسان الحكمة والمعرفة، والحماية من العقاب، والتحرّر من ياما (الموت)، والخلاص[5]، ولا يهتم نانَك كثيراً بمسألة الوجود الجسماني لله، ولا يُسهب في ذكر صفاته الشخصية الإنسانية؛ فالله بالنسبة إليه كبير ومتعالٍ، ومنزَّهٌ من الشكل (nirankar)، وهو نور (niranjan) وهو من حيث الشخصية مرشدٌ حقيقي (Satguru). ولكنّه معجب أيّ

---

(1) Macauliffe: Op. cit., Vol. I, p. 363.
(2) Khazan Sing: Op. cit., Vol. II, p.393.
(3) Ibid., p. 394.
(4) Macauliffe: Op. cit., Vol. I, p. 171.
(5) Macauliffe: Op. cit., Vol. I, p. 195.

إعجاب بقوّته وإرادته التي لا تقاوم لتطوير ميزته الأخيرة، وهو بصفته خالقاً للكون يُخرجه من الظلمات إلى نور الوجود:

«في البداية كانت هناك ظلمة لا توصف؛

ولم تكن هناك أرض ولا سماء، لا شيء سوى أمر الله الذي لا مثيل له،

لم يكن هناك ليل ولا نهار، لا القمر، ولا الشمس: وكان الله يتأمّل في عالم الفراغ.

كان الله الذي لا يُدرِك كنهَه أحدٌ، هو المتكلّم والداعي.

كان في الغيب، لكنّه رأى كلَّ شيء.

وعندما شاء خلْقَ العالم،

من دون عمد رفع السماء.

إنه خلق براهما، وفيشنو، وشيفا، ونشر حبَّ المال.

ولم يبلغ كلام المرشد إلّا لبضعة أشخاص.

وأصدر أوامره وراقب كلّ شيء.

بدأ بخلق القارات، والكون، وجوف الأرض، وأخرج ما كان مخفيّاً.

لا أحد يعلم حدوده»[1].

(1) Ibid., pp. 165-67.

الكون هو ساحة الرَّب، وصفة الخلق هي لعبته ونشاطه، من دون دافع. لكن نانَك، في بعض الأحيان، يتحدّث عن ذلك بعبارات أخرى، فيقول: «*إنكَ أنتَ الذي وسّع هذا العالم*»[1]. وأحياناً أخرى يقول: «*مِن نوره يتنوّر كلّ شيء*»[2] و«*يُضاء كلّ شيء بنور ظهوره*»[3]، وقد أسَّس ربُّ العالمين نظامَ حكمه على الكون.

«*إن الرهبان الهندوس والأولياء المسلمين هم إداريون في حضور ربِّ العالمين، ومشايخ الصوفيّة هم كبار القضاة والموظفين، والملائكة هم المحاسبون وأمناء الصناديق، والنبلاء هم الجنود، والملك عزرائيل يكبّل ويعتقل، ويهين الجهّال والمستبدّين*»[4].

إن هذا المفهوم لذات الله وعلاقته مع الخلق يركّز على تحوُّل الإرادة البشرية أكثر من تركيزه على عقل الإنسان ومشاعره. ومثل نبيّ الإسلام (محمد صلّى الله عليه وسلّم)، يحثُّ نانَك أتباعه على أن يستسلموا استسلاماً تامّاً لربِّهم، فيقول: «*نانَك يرجو من الله رجاء. إن الروح والجسد كليهما في قبضتك وبيدك. أنت القريب، وأنت البعيد، وأنت في وسط الطريق، إنك أنت السميع البصير؛ وإنك قد خلقت الكون بيدك*». ويقول نانَك: «*كلّ ما يرضيك من الأمور مقبول*»[5].

---

(1) Ibid., p. 205.
(2) Ibid., pp. 82-83.
(3) Khazan Singh: Op. cit., Vol. II, p. 397.
(4) Ibid., p. 404.
(5) Macauliffe: Op. cit., Vol. I, pp. 35-36.

ويقول أيضاً: «إعلم أن كلّ ما يفعله ربّك هو خير لك، والحكمة في طاعة أمر الله. ويجب أن يكون احترامك وتقديسك لمالك الملك، إلى أن تقوم بطاعة كلّ ما يأمر به بجسمك وعقلك. افقد نفسك، وعندئذٍ ستجد مالك الملك، ولا تجدي حكمة أخرى أيَّ منفعة»(1).

وكان لتفاهة الإنسان المطلقة أثر عميق في نفس نانَك، وكذلك يوجد في وعيه بذنوبه شديد الندم والتواضع، فيقول: «إن ذنوبي كثيرة لا تُحصى ولا تُحصر مثل مياه البحار والمحيطات. ارحمني ونجّني، فأنا مثل الحجر الغريق»(2).

ويضيف نانَك قائلاً: «أنا أفتري وأكذب ليلَ نهار، وأنا تافه حقير وعديم الجدوى، وأنا أنظر طامعاً إلى منزل جاري. وفي قلبي شهوة وغضب لا يُحبُّها أحد. أنا محتال في عالم المحتالين. اعتبر نفسي ذكيّاً جداً، ولكني أحمل وزر الخطايا. يا ربّي أنا لم أشكرك حقّ الشكر، وأنا لم أقدّر ما قد فعلته لي حقَّ التقدير. فكيف يمكن لي أن أريك وجهي، وأنا وقحٌ وشرّير؟»(3).

إن الإنسان الذي يجرؤ على أن يمزّق بعنف ستار الأنانية وحبَّ الذات الذي تختفي وراءه القبح والبشاعة يكاد لا يحتمل الزيف والكذب الذي يتقنَّع بالدين. إن نانَك حازمٌ مع نفسه، فكيف

(1) Khazan Singh: Op. cit., Vol. II, p. 419.

(2) Macauliffe: Op. cit., Vol. I, p.30.

(3) Ibid., p. 184.

يمكن له أن يعامل الآخرين بغير الحزم. وهو بعقله الجازم اليقظان الذي يميّز بين الخير والشرّ بوضوح تامّ يدين بشدّة تلك الخرافات والشكليّات التي تشوب الهندوسية والإسلام كليهما. فهو يقول:

«مطاهٍ من الذهب، وأوانٍ من الذهب،
وسلسلة ممتدّة من أسلاك الفضة،
مياه نهر الغانج، والحطب من شجرة كرانت،
تناول الأرز المسلوق في الحليب
أواه، يا نفسي،
هذه الأشياء لا قيمة لها،
ما لم تكن مشبعة بالاسم الحقّ.
إذا كانت لديك ثمانية عشر بوران (كتب مقدّسة)،
وتلوْتَ الفيدات الأربعة،
واستحمَمْتَ في الأيام المقدّسة،
وأُعطيت الصدقات، بحسب اختلاف طبقات البشر،
وصُمْتَ وأدّيتَ المراسم الدينية ليلَ نهار.
وإذا كنتَ قاضياً، أو مُلاًّ (مولوي) أو شيخاً،
أو جوغي (راهباً)، أو جنغام[1]، وارتديتَ الملابس الصفراء،

(1) راهب هندوسي على مذهب شيفا يتجوّل في القرى والغابات (المترجم).

أو قُمْتَ بأداء الواجبات المنزلية،

ولم تكن لديك، مع ذلك كلّه، معرفةُ ذات الله، فسيأتي الموت ويقيّد الناس جميعاً، ويذهب بهم إلى مكان بعيد»[1].

ويقول أيضاً:

«إن الذي يعبد الحجارة، ويزور المزارات، ويسكن في الغابات،

ويترك الحياة الدنيا، ويزهد بها، ويتجوّل ويتنقّل،

كيف يمكن أن تكون نفسه صافية وقلبه نقيّاً؟ »[2].

يرفض نانَك عقيدة التجسيد، ويندِّد بها، فهو يقول:

«يا نانَك، إن الله مستقلٌّ بذاته؛ وإن راما لم يستطع أن يبدِّل مصير نفسه»[3].

ويقول في مسألة التفاوت الطبقي:

«أنا لا أنتمي إلى أيّ من الطوائف الأربع»[4].

«إن نانَك مع أولئك الذين وُلِدوا فقراء وفي الطبقات الدنيا، بل في أدنى طبقات الناس،

فكيف يمكن له أن ينافس الكبار؟

---

(1) Macauliffe: Op. cit., p. 133.

(2) Ibid., p. 339.

(3) Ibid., p. 382.

(4) Ibid., p. 43.

أنت يا ربّ، عندما تنظر إلى الناس الصغار نظرة الرحمة، فنظرتك هذه هي جزاؤهم»[1].

يخاطب نانَك المسلم فيقول: *«اجعل المعروف مسجدَك، والإخلاص سجّادة صلاتك، والعدلَ والحقّ قرآنك، والحياء ختانَك، والمروءة والإنسانية صومَك، فإذا كنت كذلك فأنت المسلم بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ واجعل حسن السلوك كَعْبَتَك، والصدقَ مرشدَك الروحي، وأعمالك الصالحة عقيدتَك وصلاتك، ومشيئةَ الله مسبحتَك، والله يحفظ شرفك يا نانَك»*[2].

فما هو المطلوب من الإنسان أن يقوم به لأجل تحقيق الخلاص، أو لمزج نور روحه بنور الله؟ هناك أربعة أشياء ضرورية: الخوف من الله، والعمل الصالح، والثقة في رحمة ربك، واختيار دليل يرشدك إلى الطريق المفضي إلى الغاية.

في الأمر الأول، يقول نانَك: *«عليك أن تخاف من ذلك اليوم الذي يعدل فيه الله بين الناس»*[3]، *«وليكن الخوف من الله في قلبك، فلا يبقى في قلبك الخوف من الموت»*[4].

أمّا الأمر الثاني، فقد جاء ذكره بكثرة في أقوال نانَك، حتّى أنّه يصعب الاختيار. فهو لا يسأم أبداً من ذكر موضوعين اثنين، وهما الأمر بالفضيلة والنهيُ عن الرذيلة. ومع ذلك فإنه لا ينسى

---

(1) Ibid., p. 186.
(2) Ibid., p. 38.
(3) Ibid., p. 14.
(4) Ibid., p. 78.

أبداً أن مجرّد بيانٍ بالأوامر والنواهي غير كافٍ لفلاح البشر، وأن السلوك الأخلاقي أساساً هو الموقف السليم للروح الباطنية. وهو يعلم أيضاً أن الرجال والنساء يجب أن يتعايشوا في هذا العالم، وأن يشتغلوا بمهنهم ووظائفهم، وأن الديانة التي تناسب الفقراء والرهبان الذين زهدوا بالدنيا، لا يمكن أن تكون عقيدة جماعة نشِطة في المجال الاجتماعي. ولذا، فهو يدعو إلى طريق وسط بين الزهد الشديد وبين الإشباع المتهوّر للحواس، بل الأحرى أن يُقال إنه يدعو إلى زهد القلب مع أداء الوظائف الدنيوية للجسم والعقل. وهنا نقدّم لائحةً قصيرة بالفضائل الإنسانية التي ذكرها *نانَك*:

«تدرَّب على التواضع، واترك الكبرياء، واكبح جماح العقل، واذكر الله، وكن صادقاً أميناً، وكن حذراً، واكبح جماح الغرائز الشّريرة الخمس، واقنع بما عندك»[1].

أَحَبَّ نانَك استخراج الفضائل البشرية من المهن اليومية للناس، فهو يقول:

«اجعل كبح الشهوات فُرْنَك، والتوكُّلَ صائغك، والفهم سندانَك، والمعرفة الإلهية سلاحَك. وتقوى الله كيرَك، والتقشّف نارَك، والحبَّ الإلهي بَوْتقتك، وأذِبْ اسمَ الله فيها، فتُصاغ الكلمة في مثل هذا المصنع الحقيقي. وهذا عمل أولئك الذين تمتعوا بنظرة رحمةٍ من الله. يا نانَك، إن الكريم يُمطِر عليهم السعادةَ بنظرته»[2].

---

(1) Ibid., p.13.

(2) Ibid., Vol. I., p. 217.

كان نانَك يؤمن بعقيدة تناسخ الأرواح، وقد علَّم الناس أن الأشرار سوف يعانون معاناة مستمرّة من سلسلة الولادة والموت، إلى أن تتحوّل قلوبهم إلى الحقّ. ولكنّه كان -على الأرجح- غير راضٍ عن هذه العقيدة كرادعٍ فاعلٍ عن الخطايا والذنوب. ولذا قد أنذرَ أولئك الذين لا يسيرونَ في طَريق الفضيلة بالعذاب الشديد.

«*إن المذنبين الذين تعدّوا حدودَ الله سوف يساقون إلى النار وفي أيديهم أغلال، وأوزارهم ثقيلة لا يستطيعون أن يتحمّلوها. والطريق الذي أمامهم مظلم، والجلاّد يمشي وراءهم. وأمامهم بحرٌ من النار لا يمكن لهم عبوره. والغربان واقفة على جماجم الرجال، وتنقرها بسرعة كوابل من الشرر. يا نانَك، كيف يمكن للبشر أن ينجوا من العذاب الذي هو بأمر الله؟*»[1].

ويمضي نانَك في وصف المصير الرهيب والعاقبة الوخيمة التي أُعِدَّت لهم، فهي أشدُّ من أن توصف، ولا ينجو البشر منها إلّا برحمة الله. وهو مستعدٌّ دائماً لمساعدة البشر: «*إذا كبحتَ جماح قلبك لحظةً، فسوف يظهر الله أمامك*»[2]، و«*إنّ الله يمنح نعَمه لمن يشاء من عباده*"[3]، و«*لا خلاصَ لأحدٍ إلّا بذِكره وتكرار اسمه*». و«*إن مَنَحه وهداياه لا تُقدَّر بثمن، ونِعمه لا تثمَّن، ولا تقدّر رحمته ولا أوامره بثمن. ويا نانَك إن الأعمال الصالحة، والصدقات، والتكفير*

(1) Macliffe: Ibid., p. 125.

(2) Ibid., p. 177.

(3) Ibid., p. 208.

عن الذنوب واليوغا (العبادات)، ودراسة الكتب المقدّسة، والتأمّل فيها، لا تجدي أيّ نفع، من دون رحمة ربك»[1].

ومثل المتصوفيّن الآخرين، علّم نانَك الإنسان بأن الروح في رحلتها نحو الله تحتاج إلى مرشد. ويحتلّ المرشد في مذهب نانَك المنزلة نفسها الـتي يحتلّها هو عند كبير. ويصِف محسن فاني الذي كان طالباً مخلصاً لأديان الهند وصديقاً ومعاصراً لعددٍ من الكهنة الهندوس، في القرن السابع عشر، يَصِف معتقدات السيخ وصفاً دقيقاً، فيقول:

«*لمّا توفّي نانَك حلّت روحُه في شخص أنجاد* (Angad)*، الذي كان يلازمه ملازمة الخادم لسيّده. ومن أنجاد، عند وفاته، انتقلت إلى جسد أمرداس، وانتقلت منه، بالطريقة نفسها، إلى جسد راماداس، ثمّ حلّت في شخص أرجون مل؛ وباختصار، فإنهم (أيّ السيخ) يعتقدون أنّه بمجرّد تغيير الاسم، أصبح نانَك الأول نانَك الثاني، وهلم جرّاً، إلى الخامس في شخص أرجون مل*»[2]، والطريق الذي وجّه المرشد تلميذه نحوه، أربع مراحل، وهي: شران خاند، جنان خاند، كرم خاند، ساتش خاند، وهذه المراحل، بحسب قول غورموكه سينغ، مؤلّف نانَك براكاش، تتوافق مع المقامات الصوفيّة، وهي: الشريعة والمعرفة والطريقة والحقيقة واللاهوت[3]. وهذا الطريق يؤدّي في النهاية إلى الهدف

(1) Ibid., p. 229.

(2) The Dabistan by Shea & Troyer (Jacksons edition), p. 287.

(3) Macauliffe, op. cit. Vol. I, p. 13, n. 2.

الذي يكون عزيزاً لدى روح العابد المحِبّ، حيث لا يبقى الخوف من الموت، وعجلة الولادة والموت تتوقف في دورانها، وذلك هو المكان الذي يحصل فيه اندماج البشر في النور الذي يكونون قد تطهّروا به.

ومن نافلة القول إن غورو نانَك كان مديناً للإسلام ومتأثّراً به، فذلك واضحٌ وضوحَ الشمس في رابعة النهار، في كلماته وأفكاره. وكان فيما يبدو غارقاً في تقاليد الصوفيّة. ويصعب جداً أن نعرف إلى أيّ حدٍّ استفاد نانَك من كتب الهندوس المقدّسة. وبما أنّه لا يشير إلى ذلك إلّا نادراً، فإن المرء يظنّ بأنّه لم يكن على إلمام بالأدب الفيدي والبوراني إلّا بشكل سطحي. وعلى أيّة حال، من المؤكّد أن الحقيقة التي كانت واضحة في ذهنه هي أنّه لم يأتِ إلى هذه الدنيا إلّا لغرضٍ واحد وهو إعلانه ما يلي: «*ثمّة طريق واحد فقط يقودنا إلى العَرش الإلهي الذي استوى عليه الخالق الأبدي الأحد*»[1].

إن الحركة الدينية التي أنشأها نانَك واصلت مسيرتها بقوّة وثبات في عهد خلفائه. وكان مستواها الأخلاقي الصارم من العناصر التي تميّزت بها بين الحركات المماثلة في الهند. إن التشدّد في عدم المساومة والتسوية الذي تميّزت به هذه الديانة شحَنَها بإمكانيات النضال والاستشهاد وببذور ديانة منظّمة. ووفّرت الظروف السياسية المضطربة في الفترة الأخيرة من الإمبراطورية

(1) Gurmukh Singh: Nanak Parkash, pp. 215-216.

المغولية، فرصةً سانحة لتلك الإمكانيات والبذور لكي تتحوّل إلى واقع وتعطي ثمارها. «*ولكن المرشدين المتأخّرين اضطروا إلى الدخول في دوّامة السياسة، وحوّلوا الطائفة إلى مجتمع متشدّد. ومع أن السيخ غيّروا هيكلهم التنظيمي، فإن ديانتهم احتفظت ببصمات تعاليم غورو نانَك ولم تقبل أيّ تغيير فيها*»[1].

(1) Khazan Singh, Op. cit., Vol. II, p. 527.

قدّيسو القرن السادس عشر

كان *كبير* و*نانَك* من قادة المدرسة الفكرية الراديكالية، وكان لهما مؤيّدون بين معاصريهما، وأتباعٌ كثيرون بقوا بعدهما لقرون عدَّة. وعلاوةً على كبير، ترك أربعةٌ من أتباع رامانندا (وعدد هؤلاء الأتباع اثنا عشر) وراءهم بعض تراتيلهم، وهُم: دهنا، وبيبا، وسائين، وراي داس. وتراتيل الثلاثة الأوائل منهم محفوظةٌ في أدي كرانث، الكتاب المقدّس لدى السيخ، في حين أن تعاليم راي داس جُمِعت ونُشِرت بشكل منفصل.

كان دهنا ينتسب إلى قبيلة جات (الزط) ويُقال إنه وُلِد في العام 1415م. وكان ينتمي إلى إقليم راجبوتانا، وذهب من هناك إلى مدينة بنارس ليتتلمذ على رامانندا. والأساطير التي نقلها ناباجي وبرياداس عن خوارق الطبيعة التي ظهرت في حياته، تشير إلى أنّه كان يعبد الأصنام في بداية الأمر، ولكن طرأ عليه التغيُّر في وقت لاحق، فهو يقول: «*عندما دخَلَتْ ثروة المعرفة الإلهية في قلبي عن طريق المرشد، بدأت أتأمّل في ذات الله، وشهد قلبي أنّه واحد (...) لقد ترسّخت في قلبي محبّة الله وعبوديته، فعرفت الراحة؛ ورضيت*

وشبعتُ واطمأننتُ، ووجدتُ النجاة والخلاص (...) ومَن في قلبه نور الله الذي يملأ الخلق والكون، يكون راضياً قانعاً، يعترف بذات الله، ولا يمكن لأحد أن يخدعه»[1].

في بهاكت مالا وشرحه وصف مفصّل لـ«بيبا» ملك ككراون كره. وقد نَقل هذا الكتاب قصصاً عدَّة للأحداث الرائعة التي وقعت في حياته، وذكَر إنجازاته في مجال الدعوة وإدخال الناس في دينه. وقد ترجم ميكاليف نشيداً وجده في كرانث (كتاب الشيخ المقدّس) يشير إلى الأفكار نفسها التي توجد عند غيره من القدّيسين المعاصرين، وهي أن الله هو الجوهر الأساس، والمرشد هو وسيلة للوصول إلى ذات الله، والعبادة يجب أن تكون باطنية.

وكان سائين من أسرة الحلاّقين، وعاش في ديوان أمير باندوكره، في منطقة ريوا الحديثة. ويُقال إنه كان قد أصبح المعلّم الروحي للأمير. ويحكي ناباجي قصّة عنه تتحدّث عن كيفية اعتماده على ذات الله، وكيف كان الله في عونه دائماً.

أمّا راي داس فكان عاملاً يشتغل في صناعة الجلد، وكان ينتمي إلى طائفة ذات مكانة اجتماعية أدنى. وُلد في بنارس، وكان اسم والده راكو واسم والدته كهوربنيا. وكان قد كرّس وقته لخدمة رجال الدين والقدّيسين، فكان يُنفق جميع الأموال التي يحصل عليها من والده في خدمتهم. فاستاء منه والده وطرده من بيته. فعاش مع زوجته في كوخ وضيع، وكسب رزقه من إصلاح الأحذية، وكان

(1) Macauliffe: The Religion of Sikhs, Vol. VI, p. 110.

متفانياً في عبادة ربّه، وانجذب إليه الناس لبساطته في حياته وقناعته. ويقال إن ملكة من أسرة راجبوت جعلته مرشداً لها.

وفي ترانيمه روح التواضع واستسلام الذات. لم يتعمّق في التصوّرات الفلسفية العالية حول طبيعة ذات الله وجوهره وعلاقته بالعالَم والإنسان، ومبادئه الأساسية لا تختلف عن مبادئ كبير، فهو مثل كبير، يستخدم ريختا (اللغة الأوردية)، وحتّى اللغة الفارسية، كما يستخدم المصطلحات الصوفيّة لإظهار الأمور المشتركة بين الهندوسية والإسلام، وهو يؤمن بالله الذي هو ربّ العالمين، إذ يقول: «*جوفيند هو الصمد، ولا شكل له، ولم يولد، وهو فريد لا مثيل له، ماكر لا يخاف أحداً، لا حدَّ له، لا تدركه الأبصار ولا العقل، واحدٌ أحدٌ لا يتجزّأ، ولا يمكن وصفه، وهو السرور كله*»[1]، و«*إن هاري موجود في جميع المخلوقات، والجميع موجودٌ في ذات هاري*»[2]، و«*أنت أنا، والفرق بيني وبينك هو مثل الماء في وعاء من ذهب والموجة*»[3] فالله كثير على الرغم من كونه واحداً: «*الواحد كثير، والكثير واحد، وكيف لي أن أقول إن هناك ثانياً؟ الله واحد، وأمّا كونه اثنين فهو مجرّد وهم*»[4].

وينظر راي داس إلى هذه الحياة الدنيا باعتبارها لعبة الله، ويميل إلى الرأي بأنّها وهمٌ لا حقيقة لها، أو لا تستحقّ الالتفات إليها في أيّ

(1) Raidas ki Bani, p. 25.
(2) Ibid., p. 7.
(3) Ibid., p. 15.
(4) Raidas ki Bani, pp. 25-26.

حال من الأحوال، فيقول: «*إنه (الله) يرتّبها (الحياة الدنيا) وكأنّه لاعب، لا أحد يعرف سرَّ لعبه. ولعبه هذا خدعة، والصحيح هو اللاعب فقط، ويرضى العقل من خلال معرفة ذلك*»[1]. ويقول أيضاً: «*الجسم فارغ، ومايا (الطبيعة) فارغة، وقد ضيّعت حياتك وجعلتها من دون طائل تاركاً هاري. وإن المعابد والمعيشة الفاخرة فارغة، والاعتماد على الآلهة الأخرى لا فائدة فيه*»[2]. ويؤمن راي داس إيماناً كاملاً بنعمة الله: «*ألم يأتِ هو لمساعدة أجاميلا؟ ألم يساعد الفيل؟ ألم يساعد العاهرة؟ فإذا كان قد كسر قيودهم، فسوف يفعل، من دون شك، الشيء نفسه مع راي داس*». ومع ذلك، كان هناك شيءٌ من الغرور في سلوكه، فهو يقول: «*أنت قيّدتني بسلاسل الخداع والوهم (moha)، وأنا ربطتك بحبال الحبّ. أنا أبذل جهدي لتحرير نفسي، ولكن عندما أنال الحرية فمَن يكون هناك ليعبدك ويحبّك؟*»[3].

في الوقت نفسه، سلوك الاستسلام الكامل والتواضع شيء معتاد لدى راى داس: «*يا راما، أنت وحدك حكيم، أنت خلود من دون ستار، أنت ملك الملوك، وأنا عبدك الجاهل المسكين، ليس لي خلقٌ طيّب، ولا عندي مال. أنا شخص فاقد الوعي، وأحمق وشرير، أنا مذنب، وغريب، وغافل، وجبان، وأسوَدُ القلب؛ وأنت قادر ولا يستطيع أحد أن يأخذ بيدي في بحر النجاة إلّا أنت. أنا طمّاع، جشعٌ،*

(1) Ibid., p. 7.
(2) Ibid., p. 26.
(3) Ibid., p. 22.

وماكر، وجسمي هذا محطَّم ومكسور، وقلبي متردّد بين المخاوف والمخاطر. وأنا راي داس، العبد الرقيق، أسأل ربّي عطفه ورحمته لي، وأرجو رؤيتك يا ربّي»[1]. ولذلك نجده يدعو الله من أعماق قلبه، فيقول: «*نجّني، نجّني يا جلالة ربّ العوالم الثلاثة*»[2].

من اللازم إذاً التخلّي عن جميع الطقوس الظاهرة، والزيارات إلى الأماكن المقدّسة، والصيام، وحلق الرأس، والغناء والرقص في المعابد وتقديم الأوراق للأصنام، ولا بدّ من اللجوء إلى الواحد الأحد فقط، عن طريق فقد النفس في ذاته، كما يفقد النهر وجوده في البحر. ويقول راي داس: «*على الرغم من كوني من طبقة اجتماعية حقيرة ووضيعة، وأعمالي تافهة بسيطة، وحتّى أن مهنتي غير مشرّفة، فإن ربّي رفع منزلتي عالياً*»[3].

كان لكبير عددٌ من التلاميذ نشروا رسالته في جميع أنحاء شمال الهند والدكن (جنوبها). وأسّسوا اثني عشر فرعاً من مذهبه. وبينما كانت بعض الفروع اسمية فقط، من دون أن تكون لها جذور، انبثقت من أخرى غيرها طوائف مهمّة. ومن أتباع كبير المباشرين خَلَفُه شروت كوبال داس في بنارس، وقد اعترف الناس بمكانته في مغار، وجاغانات ودواركا؛ ويعرف بهاكو (بهاجوان) داس كمدوّنٍ لـ «بيجك»؛ كما أن دهرم داس كتب عدداً من القصائد التي يبدو أن كبير يجيب فيها عن أسئلته؛ وربّما كان جيون داس مؤسّساً لفرقة

(1) Ibid., p. 16.
(2) Ibid., p. 39.
(3) Ibid., p. 20.

ستنامي الشهيرة؛ وكان لـكمال، في أغلب الظنّ، أتباعٌ في غرب الهند. ويردُ ذكره في كتاب أدي جرنث، ولكن على نحو يحطّ من قدره: «إن أسرة كبيرٍ لحقها الدمار لما وُلِد ابنه كمال». أمّا الآخرون فليست لهم أهميّة يُعْتدُّ بها، ولذا فلا داعي لذكرهم.

بين شخصيّات الجيل التالي، كان دادو ديال أهمّها على الإطلاق. يقول محسن فاني: «*كان دادو منظف القطن، ومن قرية نارايينا، في منطقة ماروار، وعاش في زمن الإمبراطور المغولي أكبر*». ويتفق ويلسون مع محسن فاني بشأن قبيلة دادو، ولكنه يضيف أنّه وُلد في أحمد آباد، ومنها انتقل إلى نارايينا في سنّ السابعة والثلاثين، وظلّ يعيش فيها حتّى وفاته. ويقول فاركوهار وتريل إنه وُلد لأبوين من أسرة البراهمة في أحمد أباد في العام 1544م. ولكن سوداكار دويفيدي يخالفهما الرأي، ويرى أنّه كان دبّاغاً أو إسكافياً، وكانت مهنة عائلته صنع حقائب جلدية تُستخدَم لسحب المياه من الآبار، وكان اسمه الأول مهابالي، وأنّه نبذ الأغراض الدنيوية بعد وفاة زوجته الأولى وأضحى تلميذاً لكمال. وإثباتاً لرأيه، يستشهد ببيت من الشعر لهذا الأخير: «*لقد وجدت المرشد الصادق القوي، الذي علّمني الحقيقة، وإن دادو حقيبة جلدية، ومها بالي إناء، وهو مخِضُّ اللبن وآكل الزبدة*»[1].

قضى دادو معظم حياته في راجبوتانا، وزار أجمير ودلهي وأمبر وغيرها من الأماكن. ويُقال إنه حضر إلى بلاط الملك أكبر وجلس

(1) Sudhakar Dwivedi: Dadu Dayal ki Bani, Introduction.

عنده وتحدّث معه. وتوفّي دادو في نارايينا في العام 1603م. ونظَمَ من الأبيات الشعرية ما يبلغ عدده خمسة آلاف بيت، وهي تنقسم إلى فصول، يتناول كلّ فصلٍ منها مسألة دينية رئيسية. ولغتها خليط من لهجات برج بهاشا واللّغة الراجستهانية؛ وبعض الأبيات باللغة البنجابية، وبعضها بلغة ريختة (لغة أردو) وبالفارسية المكسَّرة. وننقل هنا نموذجاً واحداً أو اثنين من شِعره بهذه اللغة الأخيرة:

1

بی مهر، کم راه، غافل، کوشت خوردني

بی دل، بدکار، عالم حيات مردني[1]

ويمكن شرح هذا البيت كما يلي: «*إن الناس لا رحمة في قلوبهم، ضالّون، يأكلون اللحوم، لا قلوب لهم، أشرار، وهم أموات على الرغم من كونهم أحياء*».

2

كلّ عامل يكى ديدم أرواح إخلاص

بد عمل، بد كار، دوئي باك ياران باس[2]

ومعناه: «*إني رأيت الكون كلّه واحداً، وشاهدتُ النفوس الطاهرة المطهّرة من السيّئات، ومعصية الثنائية في صحبة الصديق الحقيقي*».

---

(1) Chandrika Prasad Tripathi. Dadu Dayal Ki Bani, p. 186.

(2) Dwivedi: Op. cit., p. 327.

وهناك قصيدة كاملة مطلعها البيت التالي:

موجود خبر، معبود خبر، أرواح خبر، وجود

مقام جه جيز است دادني سجود[1]

ويمكن ترجمة هذا البيت كما يلي:

«*الموجود معروف، والمعبود معروف، والنفوس والأرواح معروفة، فما هو مقام الوجود الذي علينا أن نسجد له؟*».

أمّا مقام الوجود فهو عند دادو كما يلي: «*عندما تسيطر النفس الأمّارة، ويغلب الكبرياء على البشر، ويسود الغضب، والأنانية، والثنائية والباطل، والطمع، والعناد، لا يبقى شيء من الحقّ والبرّ*».

وأمّا مقام الأرواح فهو كالآتي: «*عندما تسود المحبّة والعبادة، والطاعة، والوحدة، والنقاء، والرحمة، والرأفة، والحقّ والخير، يكون البرّ والحقّ قريبَين*».

وأمّا مقام المعبود فهو: «*هناك ذات واحد، والمشهد الجميل لجمال الحقّ مدهش؛ وشرب كوب من السكر شيء رائع؛ ويدخل الإنسان المرحلة الحيوانية عندما يبتعد عن الصراط المستقيم وهو غافل؛ فالخطوة الأولى هي أن يكون الإنسان ملتزماً بالشريعة، ويحصل على معرفة الخير والشر، والحلال والحرام، من شخص حكيم. وبعد إكمال هذه الخطوة عليه أن يزهد في الحياة الدنيا، وأن يشغل نفسه في ذكر الله، كلَّ يوم، بل كلَّ لحظة، وأن يحبّ ذات الله، ويحسّ بالألم في حبّه، ويشكو سخطه، ويبكي عند فراقه وبعده*».

---

(1) Ibid., p. 80.

ثمّ يأتي مقام المعرفة وهو أن يعرف الإنسان أن الله سبحانه ظهر في صورة الماء والنار والسماوات، والعرش والكرسي وهو الذي اختار لنفسه صورة النور. وهو يقول: «*لقد عرفتُ الحقّ، وشاهدتُ النور، ووجدتُ المقصود الذي هو رؤية الصديق، وإن أرواح آدم هي كينونة الكائن*»، و«*لقد قلت بوضوح أيّ نوع من الهدف قد حقّقته، وقد علّم المرشدون أرواح أتباعه أيّ طريق يفضي إلى الحبيب*». ويبيّن وصْفُ دادو للمسلم الصالح كيف ارتفع فوق تحيّزات العقيدة، وأكّد على الميزة الباطنية الحقيقية للدين. فهو يقول: «*يا دادو، إن حوض وجوده (تعالى) في القلب، وهناك أتوضّأ وضوءاً كاملاً، وبعد الوضوء أمام الله أقوم بأداء الصلوات*».

«*ويتّخذ دادو من جسمه مسجداً له، فهو يجد أن الله الذي لا يوصف يكون نفسه أمامه، فهو يركع ويسجد ويسلّم في حضرة ربّه*»، و«*يعتبر دادو جسمه كلّه مسبحة، وهو يكرّر عليها اسم ربّه الكريم؛ ويعتقد أن هناك صوماً واحداً لا غير، وأن الكلمة هي ذات الله نفسه*». وهكذا يقف دادو أمام الله مع اهتمامه المركّز، ويصعد إلى السماوات، ويذهب فوق العرش، إلى المكان الذي يسكن فيه الرحمن: «*ويستمرّ دادو العابد لله في عمله هذا كلّ يوم، إلى أن يوافيه الله، ثمّ يقف أمام أبواب سيّده ولا يغادره أبداً ولا يذهب من هناك*»[1].

ويظهر دادو إلمامه الواسع بالتصوُّف، مقارنة بسَلَفِه من النسّاك؛ ولعلَّ سبب ذلك أنّه كان تلميذاً لكمال الذي كانت ميوله نحو طرق

(1) Dwivedi: Op. cit., p. 95.

التفكير الإسلامي أكثر وأشدّ منها نحو غيرها. وكان للصوفيّة في غرب الهند من أحمد أباد وأجمير تأثير في عقول الطالبين لذات الله، سواء كانوا من الهندوس أم من المسلمين، أعمق منه في عقول الذين كانوا في شرق الهند. وعلى أية حال، فإن تعاليم هؤلاء الصوفيّين أثّرت فيه إلى حدّ أنّه كان داعماً قوياً للوحدة بين الهندوس والمسلمين. وهو يكرّر مراراً وتكراراً التعبير عن مشاعره بأن: «*في جميع القلوب، سواء كانت من الهندوس أم من المسلمين، روح واحدة*»[1]. و«*يا الله، يا راما، لقد زال عني الوهم، فليس هناك فرق على الإطلاق بين الهندوس والمسلمين*»[2]. وكذلك: «*أنت إله واحد غير مرئي، أنت راما وأنت رحيم، وأنت ربٌّ جميل، ومن أسمائك كيسو وكريم*»[3].

ويتساءل دادو: ما هو مذهب براهما، وفيشنو ومهيش؟ وما هو دين (سيّدنا) محمد (صلّى الله عليه وسلّم)؟ وما هي طريقة جبريل؟ إن الله الواحد هو مرشدهم ومعلّمهم. ويعرف دادو في قلبه من هو الذي يعبدونه ويحبّونه، وإن الله الواحد الذي لا تدركه الأبصار هو مرشِدُ العالم، ولا إله سواه[4]. ويقول دادو: «*إن الأخوين، الهندوس والمسلمين، مثل اليدين والقدمين والأذنين والعينين لجسمٍ واحد*»[5].

أمّا في ما يتعلّق بالطقوس والأشكال والكهنة والنظام الطبقي الاجتماعي، وعبادة الأصنام، وتناسخ الأرواح، وزيارة المقدّسات،

---

(1) C.P. Tripathi: Op. cit., p. 323.

(2) Ibid., p. 383.

(3) Ibid., p. 455.

(4) C.P. Tripathi: Op. cit., p. 201.

(5) Ibid., p. 323.

والوضوء وما إلى ذلك، فإنه يرى ما رآه مرشده كبير، فهو أيضاً يؤمن بالله وحده، ويعتبره الكافي الوافي، ويقول: «*لست كاهناً، ولا أعرف ما فائدة الدراسة، ولم أفكّر أبداً في أمر التعليم*». و«*أنا لست نبياً، ولا أعرف ما هو النور، وليست عندي مزايا ظاهرية. أنا لست متقشّفاً، ولا أملك السيطرة على شعوري، وأنا لم أذهب لزيارة الأماكن المقدّسة. أنا لا أعبد في المعابد، وأنا غير واثق بالتأمّل والتفكر. أنا لست ماهراً في اليوغا ولا أعرف أساليب العبادة. أنا لا أعرف أيّ شيء آخر، وما هي الحاجة لأشياء أخرى يا ترى؟*».

وضع دادو روحه كلّها تحت حماية جوفيند الواحد الجميل[1]، ولا تختلف أفكاره عن الله وعن العالم والإنسان، عن أفكار أسلافه. كما أنّه يُصرُّ على توحيد الله، ويرى أنّه متعالٍ ولا حدَّ له ولا نهاية، وأن الله في عقيدة دادو واحد، غير قابل للتغيير، وهو خالد، له وجود لا يدركه أحد؛ وهو سطوع، وتألّق، ونور، وإضاءة، وكمال؛ فهو في قلب كلّ المخلوقات. «*أنا أسكن في نفسي، وأنا بيتٌ لنفسي، وأنا على العرش. وأنا دعامةٌ لنفسي، وأعتمد على نفسي، وهكذا يقول الواحد الرحيم والخالق*»[2].

ويقول: «*إن الطبيعة كلّها هي شكله، لأنّه في داخل كلّ شيء*»[3].
وهو الخالق والرّب الذي «*خلق كلّ شيء من كلمة واحدة، والذي*

(1) S. Dwivedi: Op. cit., p. 76.
(2) Ibid., p. 59.
(3) Ibid., p. 81.

بمشيئته *يأتي الخلق من لا شيء، أو يتحوّل إلى لا شيء*»[1]. وما دام الإنسان يبعد عن الله، فهو مخلوقٌ مذنِبٌ؛ ولا يكمن خلاصه إلّا في إدراك أن كلّ الغيرية والثنائية، وعالم الحسّ واللذة والألم ليس إلّا لعبة ووهماً، فهو مثل السراب في الصحراء الذي يسعى الإنسان إليه عبثاً، فيزيده عطشاً. ولا سبيل إلى النجاة والخلاص إلّا معرفة الله وحبُّه وحده، ولا سلوك إلّا أن يمحو الإنسان نفسه، لكي يعيش في ذاته. ومن يسير في هذا الطريق عليه أن يكون على استعداد للتضحية بحياته، حيث قد يواجه عقبات رهيبة، ويشعر بالضجر والتعب ويجنّ جنونه فيصرخ بالألم: «*تتألّم روحي بشدّة، لأنني نسيتك يا الله، ولا أطيق صبراً، فنجِّني من هذا الألم*»[2]. ولكنه إذا صبر وثابر تبدّدت الغيوم وأشرقت الشمس بوضوح وأضاء النور روحه، فيهتف في حيرةٍ تغمر قلبه: «*يا راما! يا ربّي! أنا مندهش، لا يمكن للمرء أن يسبر مدى نهايتك، فقد فشل براهما وشنكرا ونارد في رؤيتك ومعرفة ذاتك، وأنا حقير ودنيء وقليل العقل، تشرّفت برؤيتك وليس هذا إلّا بفضلك*»[3].

يعتقد دادو أن الإنسان يمرُّ بالدورة الكاملة من المواليد والوفيات في حياة واحدة، فيقول: «*يا أيّها الإنسان! إن طبيعة ثمانية ملايين وأربعمئة ألف نفس تعيش في ذاتك، فيولد الإنسان مرّات*

---

(1) C. P. Tripathi: Op. cit., p. 276.

(2) Ibid., p. 511.

(3) S. Dwivedi: Op. cit., p. 109.

عديدة في يوم واحد، ولكن لا يفهم ذلك إلّا القليل من الناس»[1]. و«*تمرُّ روح الإنسان بتجسيدات كثيرة في حياته، تتمثّل في تغييرات كثيرة، وهذا هو تناسخ الأرواح الذي ينجي منه الخالق عزّ وجلّ*»[2]. و«*لا تعرف الروح شيئاً عن ميلادها الذي يحدث لحظة بعد لحظة، وهكذا تتغيّر ثمانية ملايين وأربعمئة ألف مرّة، من دون أن تشعر بذلك*»[3].

ويقول أيضاً: «*ويسكن في قلب البشر الخنازير والكلاب وأبناء الآوى والنمور والثعابين، وكذلك الفيلة والحشرات، ولكن العالم لا يعرفه*»[4]. ولا يمكن للبشريّ أن يفني نفسه في ذات الله إلّا من خلال تدمير هذه السلسلة من التعديلات النفسية أو المواليد والوفيات الروحية.

ويعلّم دادو أن المرشد (غورو) هو حامي تلميذه الناسك، وهو السوط الذي يساعده في السيطرة على حصان عقله. وهو أعظم وأكثر من الكتب المقدّسة، الفيدا والقرآن، حيث لا يمكن تحقيق معرفة ذات الله أو الوصول إلى مقام النور إلّا به. ولكن من الصعب الحصول على مرشد حقيقي، ولذلك ينصح دادو الإنسان بأن يجعل الطيور والبهائم وملك الغابة (الأسد) مرشده، لأن الله موجود في كلّ شيء. ولا يؤمن دادو بالتساهل في العمل إطلاقاً، فهو يقول:

---

(1) Ibid., p. 159

(2) S. Dwivedi: Op. cit., p. 160.

(3) Ibid., p. 160.

(4) Ibid., p. 160.

«إن الذي يعرف حقيقة السعي يعرف أن السعي (udyam) لا يُنتج آثاراً سيئة، لأنه مصدر الفرح والسرور، ولكن هذا السعي ينبغي له أن يكون موجَّهاً إلى الرّب فقط»[1].

وكانت مدينة ناراينا التي توفِّي فيها دادو مقرّ الفرقة التي أسَّسها. ويُقام فيه المهرجان السنوي الذي يتيح الفرصة لأتباعه من أجل إحياء ذكرى هذا الرجل العظيم، الذي حاول إذابة جميع الاختلافات الدينية والطائفية في بوتقة دين واحد، ألا وهو دين المحبّة.

ونشأت الفرقة الخاكية *(Khakis)* من مجموعةٍ من أتباع دادو. والاسم المعروف لمؤسِّسها هو كيله الذي ذكره ناباجي بين من ذكره من تلاميذ باي هاري سري كرشن داس. ولكن، لا يُعرف عنه أكثر من ذلك. ويعتبر ويلسون أن ملوك داس هو من تلامذة كيله وأتباعه، ولكن مؤلف سانت باني بستك مالا يعتبره تلميذاً لقدّيس من الطائفة الدرافيدية اسمه وتهل داس. ويصعب لنا أن نعرف من هو وتهل داس هذا. ويتحدّث ناباجي عن شخص اسمه وتهل داس كان ينتمي إلى فرقة راي داس، وكان عضواً في شري سمبر داي لـ «رامانوج». ويتحدّث رايس عن شخص اسمه وتهل داس كان منشِداً لترانيم فيشنو بين الشعراء الكناريين من القرن السادس عشر.

وُلد ملوك داس في سنة 1574م، في عهد الملك أكبر، وتوفّي في سنة 1682م، بعدما عاش حياةً مديدةً بلغت مئة وثمانية أعوام. وكانت بلدة كرا في مديرية الله أباد مسقط رأسه. وكان قد تزوّج،

(1) C. P. Tripathi: Op. cit., p. 33.

ووُلِدت له ابنة، وأسّس طائفة تتألّف من عامّة الناس الذين ما كانوا من فرقة الزهّاد والنسّاك. ويُقال إنه كانت لطائفته أديرة في كرا، وجايبور، وآصف آباد (غوجارات) ومولتان، وباتنا، وكتك، وسيتاكيال (دكن)، وكوهابور، ونيبال، وكابول.

لقد قام ملوك داس بتعليم المبادئ الدينية التي أصبحت في زمانه سائدة في جميع أنحاء الهند، وأدان الأشكال الظاهرة للدين مثل زيارة الأماكن المقدّسة، وعبادة الأوثان، وأعمال الخير، وغيرها. وعلّم أن الدين الحقيقي هو الإيمان الباطني، وأن مايا هو عدوٌّ للإنسان، وأن اسم الله هو الحماية الوحيدة ضدّ ذلك، وأن هذه الحياة الدنيا شيء عابر والعلاقات الدنيوية لا فائدة منها، وأن الإنسان وُلِد من طين وإلى الطين يعود، وأن أولئك الذين لم يكرّسوا أنفسهم للحياة الروحية هم كلاب العالم، وأن الخلاص لا يتحصَّل إلّا بمعرفة الذات، وبإزالة الكبرياء والأنانيّة، وضبط النفس، والثقة في المرشد، ومحبّة الله. فهذا هو تعريف الزاهد الحقيقي *(darwish)*.

«إن الذي يعيش بعيداً عن العناصر الخمسة، ويسقي العطشان هو محبوب عند الله، وعبادته عظيمة عند محمد (صلّى الله عليه وسلّم)» و«إن الذي يُطعم الجياع، سرعان ما يجد ربَّه، ومن يبتعد عن العواطف النفسانية ويموت وهو على قيد الحياة، يحني عزرائيل رأسه أمامه»، و«من يعتبر ألم الآخرين ألمه، هو زاهد حقيقي عند ملوك داس»[1].

(1) Maluk Das Ki Bani, p. 22.

علّم ملوك داس الوحدةَ بين أتباع الديانات المختلفة، وأكّد على توحيد الكلمة بين الهندوس والمسلمين؛ فهو يقول: «*أين سلسلة من الخرز (مالا) وأين المسبحة، استيقظ الآن ولا تعتمد عليها. مَن هو الكافر ومَن هو النجس (malechchha)؟ انظر إلى سندهيا (عبادة الهندوس) وصلاة المسلمين باعتبارهما شيئاً واحداً. أين يسكن ياما وأين جبريل؟ هو نفسه القاضي وهل هناك محاسب سواه؟ إنه يحاسب الحسنات والسيّئات، ويقدّم أمام العبد حسابه ويرسله حيث يستحقّ أن يذهب. «يا ملوك داس! لماذا أنت في الخطأ؟ راما ورحيم ليسا إلّا اسمين لذات واحدة*»[1].

كان سوندر داس تلميذاً لدادو وأحد أتباعه. وكان قد ولد في العام 1596م في قرية ديوسا قرب مدينة جايبور في راجبوتانا، في أسرة من بانيا (التجار). ويقال إن سوندرداس عندما بلغ السادسة من عمره جاء دادو إلى قريته، فلمّا رأى ذلك الطفل أعجب بوجهه الجميل إعجاباً شديداً. ومنذ ذلك الحين أصبح الطفل يُعرف باسم سوندر (جميل)، ويعيش مع دادو وهو مرشده في نارايينا. وسرعان ما أصبح معروفاً لعبقريته المبكّرة بوصفه كاهناً وشاعراً. ولكن عندما توفّي دادو في العام 1603م غادر سوندر نارايينا وعاد إلى قريته. وبعد أن أمضى بعض الوقت فيها ذهب إلى بنارس حيث ظلّ عاكفاً على الدراسة حتّى سنّ الثلاثين، ثمّ عاد إلى راجبوتانا وعمل مع زميليه التلميذين براك داس ورجب علي ونشر دين بهاكتي، كما كان قد درسه على دادو. واستقرّ في فتحبور شيكهاوتي حيث تطوّرت علاقات

(1) Ibid., p. 27.

الصداقة بينه وبين نَوّاب ألف خان وأبنائه دولت خان وتعبير خان. وكان نَوّاب نفسه شاعراً باللغة الهندية، وكان يقدِّر مواهب سوندرا تقديراً كبيراً. وفي السنوات اللاحقة قام سوندر داس برحلات عدّة، وزار أماكن في راجبوتانا والبنجاب، وتوفّي في العام 1689م.

كان سوندرداس علاّمةً في السنسكريتية؛ وكان قد درس اللغة الفارسية ولغات المقاطعات الشمالية الغربية من الهند. وكتابه سوندر ولاسا يشتمل على أربعة وعشرين فصلاً، يتناول بعضها النظم الفلسفية الستة للهندوس، وطرق العمل والمعرفة، ويبيّن أنّها لا تكفي لخلاص الإنسان. وفي الفصول الأخرى من الكتاب يتناول تعاليم دادو. وقد أفاد في معظم استدلالاته وإيضاحاته من مصادر الديانة الهندوسية البحتة. وكان سوندر داس رجل ثقافةٍ وفكرٍ وشاعراً كبيراً، خلافاً لكثيرين غيره من زعماء الدين، ولكنَّ نظرتَه لم تكن واسعة جداً، وتجربته الروحية لم تكن غنية مثلهم. ويصف سوندر داس في القصيدة التالية النسيان الذاتي للإنسان.

«يبتلع السمك لحم الدودة لأنّه مغلوبٌ عليه بالطمع، فلا يميّز الدودة من شوكة الحديد؛ ويضع القرد يده في الجرّة ويُبقي قبضته مغلقة بإحكام، ولا يفتحها لأنه مغلوب عليه بإغراء الطعم؛ كما إن الببغاء يثبت منقاره في جوز الهند ويظلّ معلّقاً واضعاً نفسه في مأزق بسبب طمعه؛ كذلك حال البشريّ مع جسمه، حينما يقع فريسة لقوّة حواسه وعواطفه، فتجعله أطماعه ينسى أنّه هو (الإله)»[1].

(1) Maluk Das Ki Bani, p. 94.

القدّيسون المتأخّرون

كان لدادو معاصرٌ اسمه بيربهان (Birbhan)، وكان قد أسَّس الطائفة الشهيرة المعروفة باسم سادهو، وتُعرَف أيضاً باسم ستنامي. وُلِد بيربهان في العام 1543م في بيجيسار بالقرب من نارنول، جنوب شرق البنجاب. وانضمّ إلى سلسلة «راي داس» بواسطة «أدهو داس». وكان يؤمن بالتوحيد، ويدعو الله باسم «ستنام» الذي معناه الاسم الصادق.

وكان بيربهان يعتبر مرشده أدهو مُلهِماً لتعاليمه، ويتحدّث عن نفسه فيقول إنني أدهو كا داس[1] (أي عبد أدهو)، وهذا المرشد كان عنده تجسيداً لكلمة الله. وقد دُوِّنَت تعاليم هذه الطائفة ـ وهي باللغة الهندية ـ في مجموعة تُعرَف باسم بوتهي (الكتاب)، وهي مقدّسة مثل جرنث، الكتاب المقدّس لطائفة السيخ. وكان هذا الكتاب يُقرأ في جمله كهر (بيت الجمعية) أو تشوكي (محطة)، وكان الرجال والنساء والأطفال يحضرون العبادة المسائية.

ولا يمارس أعضاء جماعة سادهو أو ستنامي التمييزَ على أساس الطبقة الاجتماعية أو المنصب، بل يأكلون ويشربون معاً،

(1) «داس» معناه خادم أو عبد، وكلمة «كا» للإضافة و«أدهو» اسم مرشده (المترجم).

ويتزوَّجون من داخل طائفتهم، ويسمحون بالطلاق في حالة ارتكاب جريمة تستوجب عقوبة الطرد من الطائفة. وهم يعبدون إلهاً واحداً يدعونه باسم ستنام، ولا يجعلون أيّ تمثيل مادي لله، ولا يركعون أو يسجدون أمام صنم أو إنسان. وعبادتهم عبارة عن التأمّل بأعمال فاضلة والقيام بها، وغايتهم النهائية الفناء في الله. وهم يتجنَّبون المسكرات والمواد الغذائية الحيوانية، ويتمسّكون بمعايير أخلاقية صارمة، ولا يسمحون بالظلم من أيّ شخص، وفي حقّ أيّ شخص. ويؤمنون بكسب المعاش عن طريق الوسائل المشروعة فقط، ويعارضون عدم المساواة في الثروة ويعطون صدقاتهم سراً.

أمّا مقارّهم الرئيسة فهي في دلهي، وروهتاك في ولاية البنجاب، وأجرا، وفروخ آباد، وميرزابور في المقاطعات المتحدة، وفي جايبور في راجبوتانا. وقد ذاع صيتهم في عهد الملك المغولي أورنجزيب عندما خرجوا على نظامه وتمرّدوا عليه في العام 1672م. وفي حين يتحدّث خافي خان عن تمرّدهم بكلام إيجابي، يصفهم إيشور داس ناجر بأنّهم قذرون وأشرار؛ وكانت جريمتهم الكبرى أنّهم لا يمارسون أيّ تمييز بين الهندوس والمسلمين.

وتستحقّ الأحكام الاثني عشر الواردة في أدي أبديش (المبادئ الأولية) أن نوردها هنا كاملة، وهي التالية:

1- اعترف وآمن بأن الله واحد، وهو الذي صنعك، ويستطيع أن يهلكك، ولا يفوقه أحد، ولا يستحقّ العبادة إلّا هو وحده، لا الأرض، ولا الحجر، ولا المعادن، ولا الخشب، ولا الأشجار، ولا أيّ مخلوق آخر. ولا إله إلّا الله وكلمته. ومَن يعبد الآلهة الكاذبة، ويكذب ويفتري على الله، ويرتكب الذنوب والخطايا، يدخل النار.

2- كن متواضعاً وخاشعاً، لا تحبّ الدنيا، وتمسَّك بأمانة بإيمانك وعقيدتك، وتجنَّب الاجتماع بمَن ليس على دينك، ولا تأكل خبز الغريب الذي لا تعرفه.

3- لا تكذب أبداً، ولا تغتبْ أحداً، ولا تُسئ إلى أيّ شيء، لا الأرض، ولا الماء ولا الأشجار ولا الحيوانات. وليكن لسانك مشغولاً بحمد الله ومدحه. ولا تسرق شيئاً، لا المال، ولا الأرض، ولا المواشي، ولا الزروع ولا المراعي. ميّز بين أرضك وأرض غيرك واقنعْ بما تملك. لا تفكر أبداً في الشرّ. لا تدعْ عينيك تقعان على أشياء محرّمة، لا الرجال، ولا النساء، ولا الراقصات، ولا المسارح.

4- لا تستمع إلى الكلام الفاحش، ولا إلى أيّ شيء سوى الحمد للخالق، ولا إلى الحكايات ولا القيل والقال، ولا الافتراء، ولا الموسيقى، ولا الغناء، باستثناء الأدعية؛ ولكن الموسيقى يجب أن تكون في القلب.

5- لا تطمع في أيّ شيء، نفساني أو مالي، لا تأخذ من مال غيرك. إن الله واهبُ كلّ شيء، وبما أنكَ تثق بالله، تجد عنده كلّ شيء.

6- إذا سألك أحد من أنت؟ قل إنك زاهد، ولا تتحدّث عن طبقتك الاجتماعية، ولا تدخل في الجدل، استقِمْ على دينك، ولا تربطْ أملَك بغيرك.

7- ارتَدِ الملابس البيضاء، ولا تستخدم ثياباً مصبوغة، ولا كُحلَ العين، ولا المعجون، ولا الحنّاء، ولا تصنع على جسمك

وشماً، ولا على جبينك شعاراً مذهبيّاً، ولا ترتدِ الأكاليل، أو المسابح أو المجوهرات.

8- لا تأكل ولا تشرب المواد المسكرة أبداً، ولا تمضغ التنبول، ولا تشمّ رائحة العطور، ولا تدخّن التبغ، ولا تمضغ الأفيون ولا تشمّ رائحته، ولا ترفع يديك أمام الأصنام ولا الناس ولا تُحنِ رأسَك أمام أحد.

9- لا تقتل نفساً، ولا تظلمْ أحداً، ولا تلجأ إلى العنف الشخصي، ولا تشهد شهادة زور، ولا تأخذ أيّ شيء ظلماً وعنفاً.

10- وليتزوج المرء امرأة واحدة، والمرأة رجلاً واحداً، لا يجوز للرجل أن يأكل ممّا تركته المرأة، والعكس يجوز، حيث قد يكون ذلك عرفاً شائعاً. ولتكنِ المرأةُ مطيعةً للرجل.

11- لا تلبسْ زيَّ المتسّول، ولا تأكل الصدقات، ولا تقبل الهدايا. لا تخف من السحر ولا تلجأ إليه. تعرّف قبل أن تثق. لا تزر إلّا الأماكن التي يجتمع فيها الزهّاد الورعون، ولكن لا بدّ من أن تدرك حقيقة الزهّاد الفعليّين قبل أن تحيّيهم.

12- يجب ألّا يكون الزهّاد خرافيّين يأخذون الفأل من الأيام أو مدارات القمر، أو الشهور، أو صرخات الطيور أو الحيوانات أو مجرّد ظهورها؛ بل ليطلب كلّ منهم رضا الرَّب فقط[1].

ليس ثمّة ما يدعو إلى شرح هذه الأحكام أو التعليق عليها؛ فمنطقها المتشدّد واضح ومستعار من الإسلام، بل إنه يفوقه

(1) Wilson: The Sects of the Hindus, Vol. I.

تشدّداً. ويبدو أن صوت بيربهان كان مثل صوت البوق، فجمع كلّ من كانوا يكافحون من أجل النور والحكمة و ضدّ الخرافة والظلام. ولا بدّ أن ذلك العصر كان عصراً متميّزاً فقد أنجب رجالاً عظاماً أمثال كبير ونانَك ودادو وبيربهان، وأتاح في المجال أمام نشْر تعاليمهم الإصلاحية بين الناس. ونودّ أن نختم الحديث عن هؤلاء الزهّاد مع واحد من تراتيلهم يوضح جانب التفاني العميق لعقيدتهم:

«إن جسمي يتألّم في فراقك! وأنا أبكي على عتبة بابك! والآن أرني نفسك واسمح لي أن أراك. يا ربّي! أدعوك، أرجوك لا تؤخّر عليّ رؤيتَك! فقد أقلقني البكاء والعويل، وأنا مضطرب. ولا يمكن لي العيش من دون أن أراك. ترتفع ألسنة اللهب داخل نفسي، وتُضني جسمي. مَن يستطيع أن يتحمّل ألمي؟ إنني غريق في العيوب والذنوب؛ ارحمني يا ربّي. لا تؤاخذني على أخطائي وعلى إخفاقي في أداء حقك!

أواه! يا أنت الذي يحرّر الروح من الخطايا والآثام، حافظ على شرفي! لا تنسَني ولو للحظة واحدة، وارحمني، أرني إياك، واغفر ذنوبي التي ارتكبتها، وفيما أنا الآن! وألقِ عليَّ نظرتك بعناية تامّة، ولا تقطع حبل محبّتك عنّي»[1].

نشأت فرقتا لال داس وبابا لال وازدهرتا في منتصف القرن السابع عشر. وكان مؤسّس الطائفة اللال داسيّة ينتمي إلى ألوار،

(1) Russel: The Castes and Tribes of the central India, Vol. IV, p. 250.

وكان من قبيلة قطّاع طرق معروفة باسم ميو. وكانت تعاليمه تشبه تعاليم كبير، والمعلّمون في هذه الطائفة رجال متزوّجون. وكان الترتيل المصحوب بعزف الآلات الموسيقية يلعب دوراً كبيراً في عبادتهم.

وُلِد بابا لال ـ وهو من قبيلة كشتريا (Kshatriya) ـ في مالوه في عهد الملك جهانكير تقريباً. وكان معلّمه رجلاً اسمه تشيتانا، ورافقه إلى لاهور. ثمّ استقرّ في دهن بور قرب بلدة سيرهند، حيث بنى معبداً وديراً. وكان الأمير القليل الحظ، دارا شكوه، أحدَ تلاميذه، وأجرى معه مقابلات عدّة، وتلقّى منه فيها تعاليم حول المسائل الدينية. وقد تمّ تدوين ما جرى بينهما من حوار في كتاب بعنوان نادر النكات باللغة الفارسية. وهذه التعاليم هي على شكل حوار بين دارا شكوه وبابا لال.

ما هو دين بابا لال؟ يجيب هو بنفسه عن هذا السؤال بقوله: «*إن دين المُحبّ يختلف عن الأديان الأخرى، فالله هو الإيمان والعقيدة بالنسبة إلى مَن يُحبّه، ولكن عمل الخير هو أفضل شيء لأتباع كلّ دين*». وينقل بإعجاب مقطعاً من قصيدة للشاعر حافظ:

«*إن هدف كلّ دين واحد*
والجميع يطلبون مَن يُحبّونه
ما الفرق بين الحكيم والمتهوّر؟
كلّ العالم مسكنٌ للحُب
فلماذا الحديث عن مسجد أو كنيسة»؟[1]

(1) Wilson: Op. cit., Vol. I, p. 349.

لم يكن بابا لال ولال داس ممثلَيْن وحيدَيْن للتوليف الديني الذي حاول التوفيق بين الهندوسية والإسلام، في القرن السابع عشر، فقد كان هناك كثير من الكهنة والمرشدين الذين أيّدوا هذه الفكرة. ولكن، يا للأسف، طوى الزمن أسماء معظمهم وكتاباتهم. غير أن محسن فاني سجَّل أسماء بعض الذين كان على تواصل معهم أو عرفهم لشهرتهم. فهو ضمن كتابته حول بيرانا كوهالي يتحدّث عن الطائفة الويراكية ومعتقداتها؛ فهذه الطائفة لا تضرّ بأيّ كائن حيّ، ولا تؤمن بالتجسيد، وتقول إن الله تعالى يفوق التناسخ والحلول؛ ومَن يؤمن بذلك فهو في نظر هذه الطائفة غير جدير بالصداقة الحميمة[1]. ويتحدّث محسن فاني كذلك عن الطائفة النارايينية، التي أسَّسها هري داس المتوفّى في العام 1055هـ (1644م) فيقول: «*هذه الطائفة لا تعرف شيئاً عن الأصنام، ولا عن المعابد، ولا عن الكعبة، ولا عن أيّ نوع من العبادة؛ ولا يقوم أهلها بشيء للحصول على المعرفة، أو التقرّب إلى الله؛ فهُم يكتفون بتبجيل ناراين أو الكائن الأسمى -ومنه اشتُقّ اسم نارايني- وبحمده، ولا يشغلون أنفسهم بشؤون الدنيا، بل إن شغلهم الشاغل هو الزهد عن الدنيا والانصراف عنها*»[2].

ويذكر محسن فاني كوسائين جاني وتلاميذه فيقول: «*إنهم يسمّون سيدهم جهان، وقد اختار أتباعُه من الهندوس والمسلمين العقيدةَ الفيشنوية، بحسب التفصيل الآتي: إنهم لا يضرّون بأيّ*

(1) Op. cit., pp. 195-196.

(2) Ibid., p. 232.

كائن حيّ؛ ويتجنّبون الصداقة مع أتباع العقيدة الأخرى من الهندوس والمسلمين؛ ويصلّون خمس مرّات يومياً، ووجوههم نحو الشرق؛ وتتردّد أسماء الله، وملائكته، وأسماء الأنبياء على ألسنتهم، فيذكرون الله، وميكائيل، وعزرائيل، وجبريل، ومحمداً، وغيرهم؛ وهم يدفنون موتاهم، ويساعدون غيرهم بقدْر المستطاع، ويتظاهر عددٌ من الدراويش من هذه الطائفة بأنّهم مصابون بأمراض، فيتسوّلون ويحصلون على الصدقات، فينفقون كلّ ما يجمعون بهذه الطريقة في إعانة المكفوفين والعرجان وأمثالهم»[1].

ويتحدّث محسن فاني كذلك عن آخرين كانوا أحراراً في آرائهم، ومن بينهم شيورينا، وشيدائي، وهري رام بوري، وستهرا، وجادو، برتاب مل تشاد، وبناولي بن هيرامان كائستها، وآزاده برهمن، ومهرتشاند سونار.

وكان في النصف الأخير من القرن السابع عشر كاهنان هندوسيان هُما، دهرني داس وبران ناث، اللذان طال عمرهما فعاشا حتّى بداية القرن الثامن عشر. وُلد دهرني داس في العام 1656م، وعاش في قرية مانجي في مديرية تشابرا (في ولاية بيهار حالياً) وكان ينتمي إلى قبيلة سري واستوا كائستها، وكان تلميذاً لتشاندرا داس، وقد دُوِّنت تعاليمه في مؤلّفين اثنين، وهُما ستيا براكاش وبريم براكاش. وما زال هناك أتباعٌ لهذه الطائفة، في جميع أنحاء الهند، حتّى يومنا هذا. والقصائد التالية توضح أفكاره:

---

(1) Ibid., p. 233.

«المصباح في داخل البيت (الجسم)، ليس له فتيلٌ ولا لهبٌ ولا زيت،

يا دهرني! لا بدّ لكلّ شخص أن يربط نفسه بالله، في الفكر والقول والعمل،

هناك (في مسكن ذات الله) يمشي الإنسان بلا قدمين ويدين، ويهتف.

وبلا عينين يرى المرء النور، ومن دون أذنين يسمع الصوت،

صعد دهرني إلى نصف الارتفاع، حتّى رأى شكل النور يطلع.

ورأى الصورة الأخّاذة الرائعة التي لا يضاهيها أيّ شكل.

يا دهرني! العرش في الجسم، والرّب (السلطان) متربّع فوق ذلك،

ومن هنا يظهر للجمهور والعالم إلى أقاصيه»[1].

وجاء في قصيدة أخرى:

«اسمع يا قلبي الغبي! إنه خلقك من الماء

هذا هو الزوج الذي يُعرف باسم خودا (الإله)

لقد احترقتَ لمدّة عشرة أشهر (داخل رحم الأم)

وعندما صرتَ عاجزاً تحركتَ وغادرت

وأنت وعدت بعد ذلك بلسانك

(1) Santa Bani Sangrah: Vol. I, p. 115.

وجعلتَ حروف (القدر) مكتوبة لك عبثاً

وأنت وعدت بعد ذلك يا قلبي الغبي

بأنك سوف تكون مطيعاً لله هذه المرّة، إذا زال ألمك»[1].

وكان بران ناث، مؤسّس طائفة دهرني، من أسرة كشتري. وقد عاش في الجزء الأخير من القرن السابع عشر الميلادي في عهد الإمبراطور أورنج زيب. ويُقال إنه نال منزلةً رفيعة ونفوذاً واسعاً عند تشترسالن، ملك بانا، عندما اكتشف هو منجماً للماس. وكانت له معرفة جيّدة بالكتب المقدّسة للإسلام، وحاول نشر دين يجمع بين الديانتين. وفي كتابه قلزم سروب، وهو باللغة الغجراتية، جمع نصوصاً من القرآن الكريم والفيدا وأظهر ما فيها من توافق. ودينه يدعو إلى إلغاء عبادة الأصنام، وإزالة القيود الطبقية وسيادة البراهمة. وعندما كان أحد يريد الدخول في دينه كان يعقد حفلاً يطالب فيه بتناول الطعام مع الهندوس والمسلمين للتأكّد ممّا إذا كان راضياً عن الاتحاد الحقيقي بين الديانتين، الهندوسية والإسلام. وقد كتب بران ناث أربع عشرة رسالة، نظّمها شعراً؛ وفي ما يلي بعض المقتطفات من رسالة له، وهي بعنوان قيامت نامه:

«اذهب إلى الأتباع (الأمّة) وقلْ لهم، انهضوا، أيّها المؤمنون، فقد حان يوم القيامة،

وأنا أقول لكم، كما يقول لكم القرآن الكريم، وأقصّ عليكم أحسن قصة،

(1) Ibid., Vol. II, p. 125.

إن الذي هو زعيم خصوصي لأتباعه، عليه أن يكون حذراً.
أنا أنذركم إنذاراً، بأن قلوبكم في القرن الحادي عشر للهجرة ستخلو من الخوف،
وإن جميعكم، سواء الهندوس أم المسلمين، سيؤمنون بدين مشترك».

ويذكر بران ناث تاريخ القرون الأحد عشر الماضية، فيتحدّث أن سيّدنا عيسى عليه السلام جاء أولاً، ثمّ جاء بعده سيّدنا محمد صلّى الله عليه وسلّم، وخلَفَه الأئمة. ثمّ يواصل بيانه لقصّة هبوط آدم على الأرض، ويذكر عزيمة الشيطان (Azazil) القوية لإبادة نسل آدم، ثمّ يمضي في ذكر مختلف النبوءات اليهودية، والمسيحية، والهندوسية التي أخبرت بقدوم خاتم النبيّين (محمّد صلّى الله عليه وسلّم) مع المهمّة التالية:

«كان هناك نزاع في العالمين، فساد طريق العمل (karma kanda) والقانون أو الشريعة (shariat)، وإن محمداً (صّلى الله عليه وسلّم) أعلن للجميع طريق الحقيقة (haqiqat) والمعرفة (marifat)، وبدَّد الغيوم من السماء، وأنار الكون بنور الشمس، ووحّد شعوب العالم، فبدأ الخلق كلّه يدعو الله تعالى ويناديه، ويتقبّل أوامره، فأصبح الجميع يقدّس كلمة ربّ العالمين، أو، بتعبير آخر، كلام الله»[1].

وعاش في القرن الثامن عشر كهَنةٌ وقدّيسون آخرون، وهُم جاك جيون، وبولا صاحب، وكساوا، وتشرن داس، وتلميذتان

(1) Growse: Mathura, Aajawat Namah.

له وهما سهجو ودايابائي، وكذلك غريب داس، وسيف نارائن، ورام سانحي.

وُلد جاك جيون داس في بلدة سرداها في مديرية بارابانكي من المقاطعات المتحدة في العام 1682م. وكان من أسرة تشنديل ثاكور، وينتمي إلى مدرسة كبير. وقضى معظم حياته في بلدة كوتوا، بين مدينتَي بارابانكي ولكناو. وقد دُوِّنت تعاليمه في كُتبه الرئيسية الثلاثة، وهي: جنان براكاش ومها برلى وبراثم كرنث. وكان أتباعه وتلاميذه ينتمون إلى جميع الفئات والطبقات، من البراهمة، وثاكور، وتشهار (الطبقة السفلى) والمسلمين. «*ونجح في إنشاء رابطة فكرية بينه وبين الإسلام، فكان بين تلاميذه اثنان على الأقلّ من المسلمين*»[1].

وربّما كان جاك جيون داس قد أعاد تنظيم فرقة ستنامي القديمة التي كانت قد هُزِمت على يد جيوش أورنجزيب (الملك المغولي)، أو لعلّه أنشأ فرقةً جديدة حملت الاسم نفسه، وقام بتعليم عقيدة وحدانية الله، وكان يؤمن بأنّه وراء كلّ الصفات (nirguna)، وشدّد كثيراً على الاستسلام الذاتي والرغبة عن الدنيا. ويعتقد جاك جيون داس أن الهدف من المساعي البشرية هو الاستغراق في ذات الله بمساعدة المرشد الروحي (غورو). وكان الصدق، والكرم، وعدم الإساءة إلى الآخرين من العناصر الرئيسية لمبادئه الأخلاقية. وفي النشيد التالي يشدّد على الجانب الباطني للدين:

(1) Grierson: Satnamis, E. R. E., Vol. XI.

«أواه، ما فائدة استخدام هذه المسبحة، وما جدوى وضع هذه العلامة على الجبين؟

وما فائدة نبذ الطعام والصيام، أو التغذّي بالحليب وحده؟

ما الفائدة من إماتة نفسك أمام الحرائق الخمسة؟ وما فائدة ارتداء الجلود؟

وما فائدة الوقوف وقد حوّلتَ وجهك نحو السماء؟ أو الجلوس في الدخان؟

أو في نبذ استخدام الملح؟

وما قيمة الجلوس والوقوف والاستمرار في الصمت وترديد الأسماء؟

أو في كونك رجلاً مثقفاً أو محاضراً أو حاصلاً على الكثير من المعارف؟

ولماذا الابتعاد عن الزوجة والذهاب بعيداً في الغابات، وممارسة الزهد؟

والعالم ينسى أن كلّ شيء من دون الحبّ عقيم وبلا ثمار.

ابقَ في المنزل، ولا تهرب في كلّ الاتجاهات، وتأمّل في ذات الله الأحد،

الذي هو وراء الفكر ولا يحتاج إلى الدعم.

وفي فسحة سماء العقل، يمكن أن ترى صورته، وهو مختلف عن الجميع.

إن من يناله بإيمانه، يصبح قدره ونصيبه مضموناً؛

يا جاك جيون! ضع رأسك على قدمَيْ المرشد (غورو)
وستنجو من فخّ الأخطاء»[1].

ويتحدّث جاك جيون داس عن كيفية التأمّل في الله، في الأبيات التالية:

«دعِ التفكيرَ كلَّه واستغرقْ في التأمّل (في الله)،
دع ببغاء الانتباه والخيال (sruti) يحلّق في السماء،
وردّد اسم هاري أمامه، وعلِّمْه
إن الرَّب (سائين) واحد، فاعرف أنّه واحد.
لا تدع الشكوك تدخل في قلبك،
هكذا يقول جاك جيون داس، فترى هناك كلاماً (sruti)،
واكتف يديك واعبد ربّك»[2].

ويعتبر جاك جيون داس جميع البشر متساوين أساساً، فهو يقول:

«يا سادهو! (كاهن) يسطع نور واحد في جميع المخلوقات،
فكّر بذلك في قلبك، فلا تجد هناك ثانياً.
الدم والجسم كلاهما شيء واحد، فليس هناك برهمي ولا سادهو (كاهن)،

---

(1) Jagjivan Sahib ki Shabdavali, p. 39.
(2) Ibid., p. 49.

يُسمّى بعض الناس رجلاً، وبعضهم الآخر إمرأة، ولكن الإنسان الغيبي موجود في جميع المخلوقات»[1].

وكان بولا صاحب - واسمه الأصلي بولاقي رام - من قبيلة كونبي، وكان يعمل في حقول كولال صاحب لحرثها؛ ولكن كولال صاحب، هذا، تأثّر جداً بإخلاص بولا صاحب وتقواه، فأصبح تلميذه وتابعه. وكان بولا قد صاحب تلميذاً لـ«*ياري صاحب*»، وبدأ يعمل مدرّساً في بهورخودا، وهي قرية في منطقة غازي بور من المقاطعات المتحدة. وكانت دروسه مليئة بالإشارات إلى تمارين اليوغا (الزهد)، ويبدو أنّه يعتبر التحكّمَ في التنفّس جزءاً مهمّاً من العبادة. ولكنه بصرف النظر عن هذا، هو كاهن وقدّيس من النوع المعتاد. وهنا نقدّم نموذجاً لتعاليمه:

«إن الذي جنّ جنونه (diwana) في حُبّ حبيبه، يشرب الكأس في منزل الحقيقة العليا (nirgun)

ومنزل الحقيقة العليا هو المسكن
وتري كوتي (الباطن) هو الهدف
وصحبة العباد المحبّين هي وسائل المعرفة
وفي كلّ لحظة يجب على الإنسان أن يتجه نحو الحقيقة العليا
وأن يظلّ في حالة سكر خلال ثمانية أجزاء من اليوم
تحدّث إلى الناس عن الحقيقة العليا
فإنك يا بولا قد اطّلَعتَ على سرّ السماوات»[2].

---

(1) Jagjivan Sahib ki Shabdavali, p. 108.

(2) Bulla Sahib ka Sabda Sar, p. 13.

وبهذه الطريقة يعبّر بولا عن اعتماده على الله يوماً بعد يوم:

«*يا ربّ، أنا حاضر، فسجّل حضوري في الدفتر، أنا جندي فقير ومهمل، أعطني شيئاً يوماً بعد يوم*»[1].

كان كيسوا داس من قبيلة بانيا، وكان ينتمي إلى سلسلة الصوفي المسلم، ياري صاحب (1668 - 1723م)، الذي عاش في دلهي، ودرس هناك، ومن أقواله الحكيمة ما يلي:

«*الإنسان يحافظ على الثروة والمال، والمستوى الاجتماعي، والتظاهر والرياء، والأنانية والكبرياء،*

وهو لا يرحم نفساً غيره في العالم، ويعلم جيداً أنها عابرة، وأن الموت يجول بفخه ليقتله، في أيّ لحظة.

وإن كلّ هذا المعسكر من الخيام والفيلة والخيول، وهذه التجهيزات كلّها ليست إلّا وهماً وباطلاً لا محالة،

ما عدا اسم الرّب (هاري)، لا يجدي أيٌّ منها نفعاً، عندما يحين أوان المغادرة.

وأحذّرك مراراً وتكراراً، عليكَ أن تنبذ الكبرياء وأن تجتنبَ حبَّ مايا (الدنيا)، لماذا يا كيساوا، هل أنت في وهم وضلال من شهواتك؟»[2]

وُلد تشرن داس في العام 1703م في بلدة دهرا في مديرية ميوات، بإقليم راجبوتانا. وكان ينتمي إلى قبيلة دهوسار بانيا،

---

(1) Ibid., p. 29.

(2) Sant Bani Sangrah, vol. II, p. 176.

وأسَّس طريقته في مدينة دلهي حوالى العام 1730م. وعاش الحياة المنزلية، وقَبِلَ في سلسلة تلاميذه رجالاً ونساءً. ومن أتباعه من النساء اكتسبت ساهجو ودايا بائي الشهرة بفضل كلامهما وأقوالهما. وتعاليمه مماثلة لتعليمات كبير، فهي تشدّد على وحدانية الله، وعلى قيمة الاعتماد على اسمه، وعلى ضرورة التفاني ووجود المرشد الذي يجب أن يعتبر مقدّساً. وتوفّي تشرن داس في العام 1780م.

وقد ندَّد تشرن داس بعبادة الأصنام، فقال:

«ركّز/ ركّزي عينيك على زوجك، ما علاقتك مع أيّ رجل آخر؟

اترك كلّ الآلهة وشأنهم، وردِّد اسم (ربّك) هاري»[1].

وفي قلبه احترام وتقدير للمرشد، لا حدَّ لهما، فهو يقول:

«مَثَـل المرشد كمَثل شيفا الذي يوقظك.

المرشد هو براهما، والمرشد هو فيشنو، وهو الذي يملأ فراغك.

والمرشد هو مثل نهر الجانج الذي يغسل الخطايا كافة،

والمرشد هو مثل الشمس التي تكشف الظلام كلّه»[2].

وهنا مثالٌ على تفانيه:

«يا ربّ الفقراء وكريم المساكين (غريب نواز)، صن عِزّي وشرفي،

---

(1) Ibid., Vol. I, p. 147.

(2) Sant Bani Sangrah, Vol. II, p. 79.

مَن سيُصلح شؤوني، لأن أعمالي كلّها خطأ؟
يا هاري (ربّي)، أنت محبُّ عبادِك، ومنقذُ المذنبين الساقطين،
حقِّق آمالَ عبادك، وانظر إليهم بعيون تُبرِّد حرقةَ قلوبهم.
أنت سفينة، وأنا طاقمك في هذه السفينة، فلا أستطيع أن أتركك، وأذهب إلى مكان آخر.
يا هاري (ربّي)، إذا عاقبتَني ورميتني في البحر، فلن أجد أبداً مكاناً للراحة.
يا ربّ، إن العالم كلّه يعرف أن تشرن داس قد ألقى نفسه تحت حمايتك.
فإذا ضحك عليه الناس، ففيه استهزاء بك،
فمن فضلك، يارب! فكّر في ذلك»[1].

كانت ساهجو ودايا بائي شقيقتين تنتميان إلى الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها مرشدهما. وأناشيدهما (في حمد الله) مليئة بالحنان والحبّ.

عاش غريب داس في الفترة بين العامَيْن 1717 و1778م في قرية تشوداني، في مديرية روهتاك، في إقليم البنجاب. وهو من قبيلة الجات (الزط)، وكان يعيش عيشة منزلية في حياته. وكان ينتمي إلى مدرسة كبير. ولذا، فإن أبياته مليئة بمصطلحات فارسية، وتلميحات صوفيّة كثيرة، ومنها على سبيل المثال:

---

(1) Ibid., Vol. II, p. 185.

«يا صاحب (الرَّب)، اسمع صوت صلاتي على عرشك في السماء الأعلى،
أنت أبي وأنت أمي، وأنت كريم تجود بفضلك،
وعلى الأب أن يحمي شرف ابنه،
أدعوك بيديَّ المكتوفتين، يا خالق الكون،
إن جسمي وقلبي ومالي نِذْرٌ لكَ،
أرني نفسكَ من فضلك»[1].

وفي مكان آخر، يقول:

«حافظْ على حسن السيرة والسلوك، والصبر، والشعور، والتفاهم،
والرحمة، والعمل الدؤوب، وأيضاً على العقل واليقين والإيمان،
تنلْ الغايةَ الحقيقية»[2].

وُلد رامشاران، مؤسّس طريقة رام سنهي في العام 1718م، في سورا سينا، في أراضي جايبور. وكان في أول الأمر راماوت[3]، ولكنّه تحوَّل في ما بعد، وأصبح من أشدّ المعارضين لعبادة الأوثان، ما جعله عرضةً لظلم البراهمة. ومقرُّ فرقته في شابور، ولكنّ أعضاءها موجودون في العديد من الأماكن الأخرى. وتتكوَّن

(1) Sant Bani Sangrah, Vol. I, p. 193.
(2) Ibid.

(3) من عُبّاد راما (المترجم).

سلسلته من رجال الزهد (سادهو) فقط، لا من رجال عاديين، فهُم لا يعبدون الصور والتماثيل، وطقوسهم الدينية تشبه، إلى حدٍّ ما، طقوسَ المسلمين. فهُم يُقيمون الصلوات الخمس كلّ يوم في معابدهم[1]، وهذه السلسلة ترحّب بالناس، من أيّ قبيلة أو طائفة كانوا، وانضباطهم الديني والأخلاقي صارم متشدّد، يُنفَّذ من قِبَل الموظفين الرسميين.

تمَّ إنشاء سلسلة شيف نارايني في حوالى منتصف القرن الثامن عشر (1734م). وكان مؤسّسها سوامي نارايانا سينغ، ينتمي إلى قبيلة نارايني راجبوت، ومن سكّان تشاندروار، بالقرب من راسرا، في مديرية باليا. ولهذه السلسلة ثلاثة أديرة في مديرية باليا، وواحدة أخرى في غازيبور. ويعبد أعضاء سلسلة شيف نارايني الذات المطلق وحده، ويحترمون كتابهم المقدّس. وترحّب هذه السلسلة بكُلِّ مَن يريد أن ينضمّ إليها، بصرف النظر عن انتمائه الطائفي والطبقي. وعندما يموت أحدٌ من أفراد هذه الطائفة، يتمُّ تشييع جنازته وفقاً لوصيته، فتُدفن في القبر، أو تُحرَق بالنار أو تُلقى في النهر. وكان الإمبراطور المغولي محمد شاه تلميذاً لمؤسّس هذه السلسلة، كما يظهر من البيت التالي:

«درس محمد شاه الكلمة عليه، ولقَّنه إيّاها،

وبعد الحصول على ختمه، دعا الناس إلى سلسلته»[2].

---

(1) Bhattacharya: Hindu Castes and Sects, p. 447.

(2) Grierson: Shivanarayanis, J. R.A.S, 1918, p. 114.

وإن علاقة الإمبراطور بهذه السلسلة قد أتاحت لها شرفاً ومنزلةً وجلبت لها قبولاً واسعاً. وما زال الختم الملكي محفوظاً في مقرّ هذه السلسلة.

وفي الجزء الأخير من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، اشتهرت أسماء سهاجانند، ودولانداس، وكولال، وبهيكا، وبالتوداس، وهؤلاء مثّلوا تيارات خلفية للموجة العظيمة التي ظهرت مع كبير في القرن الخامس عشر، وامتدّت بقوّة وسرعة فائقة إلى جميع أنحاء الهند في القرون الثلاثة التالية، وانحسرت تدريجياً حتّى نهاية القرن الثامن عشر، ما تسبَّب في خلق الفراغ الثقافي الذي استهوى التيارات الأوروبية للدخول فيه. وهُم جميعاً كانوا نسّاكاً يستوحون الينابيع الفكرية نفسها، ويجدّدون الأفكار نفسها، وينشرونها، ولم يضيفوا شيئاً ذا قيمة كبيرة إلى كنوز الشعر التعبُّدي الثريّة. وكان الدافع الاجتماعي قد استُنفِد، في وقتٍ كانت فيه الإمبراطورية يتزعزع صرحها والمجتمع يتمزّق نسيجه، بسبب الصراع والفوضى. وفي ظلّ هذه الظروف تخدَّرت العقول، وتوقّف النشاط الفكري، ولم تعد الهند أرضاً للإبداع والابتكار.

ولد سهاجانندا مؤسّس طائفة سوامي نارايني بالقرب من مدينة أيودهيا في العام 1780م، ودعا إلى عبادة إله واحد سمّاه كريشنا أو نارايانا، كان هو تجسيداً له بشخصه، ونهى عن القتل وتناول الغذاء الحيواني أو الخمور أو المخدّرات، وأصرّ على مبادئ صارمة للعلاقات الجنسية، وندَّد بالسرقة واللصوصية والافتراء، والانتحار

وغيرها من الشرور. وكان لا يميّز بين طبقة وأخرى، ورفض عبادة الصور والتماثيل. وكان نسّاك طائفته عزّاباً. وانتشرت أفكاره بين رجال كولي، وبهيل وكاتهي في غرب الهند. واضطهده مراثا بيشوا (الرئيس الأول في حكومة مراثا سابقاً)، لكنه لقّن أتباعه مبدأ الصبر على المعاناة من دون انتقام، ونتيجة لذلك تعرّض العديد من أتباعه للضرب حتّى الموت.

كان دولنداس تلميذاً لجاك جيون داس الذي أعاد تنظيم سلسلة ستنامي. وكان من قبيلة سومبان شتريا، وعاش في مديرية راي بريلي. وقد تحدّث دولانداس عن منصور الحَلّاج، وشمس تبريز، والشيخ نظام الدين، وحافظ شيرازي، في إحدى قصائده:

«الآن قد غاب الحزن من القلب، فقد ظهر الحبيب أمام عيني،
وقد جعلتني صحبة القدّيسين أحني رأسي أمام المرشد الحقيقي (الهادي)
في كلّ لحظة وجهه تعالى في مخيّلتي، وصورته تُشرق في قلبي،
وقد تغنّى بالعقيدة نفسها كلّ من بوعلي قلندر، وفريد، وتبريز.
وبالصبر والإخلاص،
أراني (الهادي) وجه الله الذي هو وراء الفضاء (في اللا مكان) بعيداً عن الأنظار.
أيها الناس، انظروا إلى دولان الذي مرشده جاك جيون،
فقد جعل لحبيبه مكاناً في قلبه.

وهو زوج فريد من نوعه،

وحضوره الغيبيّ قد دخل في قلبي»[1].

كان كولال، الذي وُلِد في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، ينتمي إلى باشان، في مديرية غازيبور. وكان من قبيلة شتريا، وتلميذاً لبولا صاحب. والأبيات التالية تُقدِّم فكرةً عن مهارته الشِعرية ومعتقداته الدينية:

«نحلة العقل تغنّي أناشيد بسنت (فصل الربيع)،

ويمتلئ الفضاء اللانهائي بألحان موسيقى الطبيعة،

تتفتّح زهرة اللوتس وسط أزيز النحل وتحت ظلال النور.

يمتلئ القلب فرحاً برؤية هذا المنظر مرّة وأخرى،

وعندما يرتبك العقل يقع في الفخّ.

يتدفّق تيار النور ويجري في الموجات المتتالية،

قلبي موضوع في قدَمَيْ زهرة اللوتس،

والروح لا تولد ولا تموت، فهي لا تفنى أبداً.

وهي (الروح) بكلّ سرور تشرب رحيق الخلود مراراً وتكراراً.

والرّب بعيد المنال، وراء الإدراك، ووراء الأنظار،

يقول كولال: لقد وجدت ربّي عندما رأيته بعيني،

فقد تحقّقت أمنيتي.

---

(1) Sant Bani Sangrah, Vol. II, pp. 166-167.

لقد انتصرت على ياما (ملك الموت) وحصلت على مقامي في النور»[1].

كان بهيكا تلميذاً لكولال، واشتغل معلّماً في مديرية غازيبور بعد وفاة مرشده، فكان خلفاً له. وهو يُفصِح عن نظريته حول وحدة الوجود في القصيدة التالية:

«هو نفسه الأرض التي يُصنع منها عددٌ كبير من الأواني على يد الفخاري، الذي يتميّز إبداعه بتنوّع رائع.

والاسم مثل الذهب، إذا صنعت منه الحلية فيظهر كأنه شيء آخر جديد،

ولكن سواء كانت خالصة أم مزيّفة، الأساس هو الذهب نفسه.

والرغوة، والفقاعة، والتيارات والأمواج كثيرة،

ولكن (أصلها) واحد هو الماء، سواء كان حلواً أم مالحاً.

ويعتقد بهيكا أن الروح لها قبيلة واحدة. فكما أن الرحّالة ينتمون إلى حكومة الروح، فكذلك اللصوص»[2].

ينتمي بالتو داس، وهو من سكّان قرية ناكبور جلال بور في مديرية فيض آباد، إلى طائفة كاندو بانيا وكان من أتباع مدرسة بهيكا. والسطور التالية تصف حياته المهنية:

---

(1) Sant Bani Sangrah, Vol. II, p. 205.

(2) Ibid, p. 213.

«يقول بالتو برساد: إنه وُلِدَ في نانغا جلال بور، وسكن في إقليم أوده، وأثارت ولادته ضجةً في العالم.

وقد قضى على التمييز بين الطبقات الأربع، وأرسى جذور بهاكتي، وفي حديقة غوروغوفيندا، ازدهرت الزهرة المتجسّدة في شخصية بالتو. أصبح راهباً في مدينة جلالبور، وكسر حزامه في أوده. ويقول بالتو، إن الله يقوم بتجارته في القلب، فهو تاجر لا يفوقه تاجر»[1].

أظهر بالتو داس ميلاً جارفاً نحو الأفكار الصوفيّة، كما فعل سلفه العظيم، كبير، وحاول مثل كبير أيضاً التوفيق بين الديانتين، فهو يقول:

«لقد عرفتُ الناسوت، والملكوت، والجبروت،

وتذوّقتُ أفراحَ اللاهوت.

والزاهد النِحرير هو الذي تنوّر قلبه بنور الله.

والذي أخذ مقعده في مقام اللامكان.

وانكشف سرّ السماء،

وصرخت الروح في القلب، الحقّ، الحقّ»[2].

يقول بالتو داس، إنه يرى مكّة المكرّمة في كلّ دقيقة وفي كلّ الجهات. ويقول في ما يتعلّق بالهندوس والمسلمين:

«هم يقولون إن في الشرق راما، وفي الغرب الله،

(1) Paltoo Sahib ki Bani, Vol. I, Life, p. 1.

(2) Paltoo Sahib Ki Bani, Vol. II, p. 44 (I).

فمَن يوجد في الشمال وفي الجنوب؟

أين يوجد الرَّب، وأين لا يوجد؟

فلماذا هذا الضجيج من الهندوس والمسلمين؟

ولماذا هذا النزاع فيما بينهم؟

فيسعى الهندوس إلى معسكر والمسلمون إلى معسكر آخر.

أمّا بالتو العبد فيقول إن الرَّب في كلّ شيء،

وهو لا يتجزّأ، وهذه حقيقة لا تُنكَر»[1].

هنا يجب أن نتوقّف عن ذكر المصلحين الراديكاليين للديانة الهندوسية. وقد لاحظنا في ما سبق أنّه كانت هناك فئتان من الزعماء الدينيين في الهند: في الفئة الأولى هناك كبير ونانَك وغيرهما ممّن ذكرناهم آنفاً؛ وينتمي إلى الطبقة الثانية الذين كانوا ذوي أفكار محافظة نسبيّاً، ومنهم مَن كانوا يعشقون راما، ومنهم مَن كانوا يعبدون كريشنا، أو كريشنا ورادها.

وفي جميع المجتمعات البشرية هناك مجموعات من الناس تختلف احتياجاتها الروحية عن احتياجات مجموعات أخرى؛ فعلى سبيل المثال، هناك مجموعة من الناس يستحيل عليها أن تتصوَّر الإله إلّا بمصطلحات مطلقة، فتحيُّزُها الفكري يستبعد من تصوُّرِها للإله كلَّ الصفات البشرية؛ وهناك مجموعة أخرى يشعر أصحابَها بضرورة الإله الذي يوجد بينه وبينهم قواسم مشتركة، فلا يعود كياناً

(1) Ibid., Vol. II, p. 5.

مجرَّداً وغير شخصي، أو وعياً مجرَّداً غير شخصي، ولا أوامر، أو حبّاً مجرّداً، بل يصبح كياناً شخصياً، فهو معلّمٌ، وحاكمٌ، ووالدٌ، ومحبٌّ؛ وهناك آخرون في حاجة إلى شخصية ملموسة محسوسة، يمكن لهم الاعتماد عليها، أو إلى شخص يمكن أن يقف أمامهم نموذجاً مثاليّاً، أو شخص يكون تاريخه مَثار اهتمامهم، فيكون باختصار، تجسيداً للإله يقيم بينهم، ويشاركهم أحزانهم وآلامهم وهمومهم.

والهندوس هُم من المجموعة الأولى من الناس، عُبَّاد الذات المطلق (Nirguna upasaka)، سواء كان طريقهم طريق العمل أم طريق المعرفة أم طريق التفاني؛ والمجموعة الثانية عُبَّاد برهما (Saguna)، وهم فئتان: فئة تعتقد في التجسيد، وأخرى لا تعتقد في ذلك. وقد تكون ذات الإله المطلق في ما وراء كلّ شيء، أو حالَّةً في كلّ شيء، أو في كليهما. والمصلحون الراديكاليون بعامّة كانوا عبّاد الإله المطلق الذي يتَّصف بكلتَيْ الميزتَيْن. وحيث إن المتصوِّفة المسلمين كانوا يعتقدون بمفهوم ذات الله نفسه، اتّحدت المجموعتان، وتبيَّن لهما أنّه لا يوجد هناك فرق جوهري بين ديانتَيْهما.

أمّا المجموعة الثانية من الهندوس فهُم عُبَّاد *شيفا* وفيشنو. ولهذا الأخير مظهران، راما وكريشنا. وكان لهم نظراء من المسلمين السنّة الذين اعتبروا ذات الله ربّاً وحاكماً؛ ولكن كان يستحيل على أصحاب هاتين الجماعتين أن يُبادروا إلى تفاهم، لأنّهم كانوا تحت ضغط الأنظمة الثابتة لكتبهم السماوية، والأوامر المستوحاة غير القابلة للنسخ، والطقوس، والمؤسّسات الشرعية. وكان ينتمي إلى هذه المجموعة المحافظون، والمثقّفون من كلا الجانبين، والكهَنة

الذين كانت لهم مصالح ذاتية في الحفاظ على نظام اجتماعي واقتصادي خاص. ولكن انتشار الإسلام في الهند لم يبقَ من دون تأثير في هذه المجموعة من الهندوس؛ فهُم أيضاً رحَّبوا بنفوذه في بعض جوانب حياتهم.

وقد ذكرنا في فصل سابق كيف كان ردُّ فعل الهندوسية، في جنوب الهند، تجاه الإسلام، وكيف كان الاتصال مع الإسلام عاملاً قوياً وراء تعزيز عقيدة التوحيد في الهندوسية، وإزالة التمييز الطبقي في المجتمع، وتعزيز حركة التفاني، ودخول عناصر جديدة في المعتقدات إزاء المرشد، والتخفيف من قَسوة المذاهب، من دون إلغائها كلّياً، والتشجيع على استخدام اللغات الشعبية.

هذه المزايا نفسها لوحظت في شمال الهند أيضاً. ولا تستدعي الضرورة تحليلاً تفصيلياً لأدب المدرستين اللتين كانتا تؤمنان براما وكريشنا، كالإله والمعبود الأكبر. وكان رامانندا وولابه مؤسّسي المدرستين في شمال الهند، ولكن أكبر داع لأفكارهما باللغة الهندية كان كلّ من كاليداس وسورداس. وكان لكليهما تأثير هائل على العقل الهندوسي. وبما أن الهدف من هذا البحث ليس بيان جميع الطوائف التي نشأت في الديانة الهندوسية، فإننا لن نتطرَّق إلى ذكرها جميعاً، بل نكتفي بذكر الطوائف التي تأثّرت بالإسلام على نحو ملموس. لكن يُلاحَظ أن لغة كلّ من تلسي داس وسورداس تحوي أثراً واضحاً لنفوذ الإسلام، فيستخدم كلاهما عدداً كبيراً من الكلمات التي راجت في الهند، عن طريق المسلمين.

المصلحون في البنغال ومهاراشترا

نشأت حركات مماثلة لتلك التي سبق ذكرها خارج المنطقة الشاسعة التي يتحدّث فيها الناس باللغة الهندية أو بلهجة من لهجاتها، وذلك بين أصحاب اللغة المهاراتية واللغة البنغالية. ففي البنغال ظهر المسلمون في القرن الثاني عشر الميلادي، ثمّ في مهاراشترا في وقت لاحق، بعد مائة سنة. وقد أثار وجودهم في كلتا المنطقتين اضطرابات اجتماعية وسياسية ودينية.

وعندما وصل المسلمون إلى البنغال، كانت الديانة البوذية تخضع لتحوُّل تام، وكانت الهندوسية البورانية أو خليط غريبٍ للعديد من الطوائف، من البوذية، والشيفية، والتانتركية، تحلّ محلَّ العقيدة القديمة. وكان إحياء الهندوسية في عهد ملوك بالا وسين وما جاء به من ظلم وتعذيب، قد أدّى إلى تفوُّق البراهمنة، والاختلافات الطبقية وعبادة التماثيل. وكانت اللغة السنسكريتية وسيلة للتعبير، ما حالَ دون تطوُّر لغة عامة الناس. ولكن، استمرّ وجود المذاهب القديمة، جنباً إلى جنب مع الهندوسية البورانية، ولو بشكل غير علني. ولذا، عندما جاءت الفتوحات الإسلامية

وضعت حدّاً للسيادة البرهمنية، وشجّعت المذاهبَ القديمة التي تعرَّضت للقمع إلى حدٍّ ما، وحفَّزت حركة الإصلاح، وشجّعت نموّ الأدب البنغالي.

ويعترف دينيش تشاندرا سين في كتابه الضخم في تاريخ اللغة البنغالية وآدابها بفضل رعاية الحكّام المسلمين لهذه اللغة، فهو يقول: كانت هناك عوامل عدَّة وراء ارتقاء اللغة البنغالية إلى مستوى أدبي، ومن أهمّها الفتح الإسلامي. فلو كان الملوك الهندوس قد استمرّوا في تمتُّعهم بالاستقلال لَما كان للبنغالية أن تحظى بفرصة الوصول إلى البلاط الملكي[1]. فقام الحكّام المسلمون في البنغال بتوظيف العلماء لترجمة الملحمتين المعروفتين، رامايانا ومهابهاراتا، من اللغة السنسكريتية إلى اللغة البنغالية التي كانوا يتحدّثون بها ويفهمونها. وقد تمّ نقل مهابهاراتا إلى اللغة البنغالية، بأمر من الملك ناصر شاه الذي حكم كور حتّى العام 1325م. وأهدى شاعر اللغة المايثيلي المعروف، فيدياباتي، أغنيته إلى الملك ناصر شاه، وتحدَّث عن السلطان غياث الدين بإعجاب. وقام الملك رجا كنس الذي اعتنق خلفه الإسلام، برعاية كريتي واس، مترجم رامايانا. وكان بلاطه متميزاً بالطابع الإسلامي الملموس[2]. وتمّت ترجمة بهاكوات برعاية الإمبراطور حسين شاه، الذي خلعَ على المترجم مالادهر فاسو لقب كون راجا خان. كما تُرجِمَت مهابهاراتا مرّة أخرى على يد كويندر برامويشور بأمرٍ من برانغال خان الذي كان ضابطاً في جيش حسين شاه.

(1) Dinesh Chandra Sen: History of Bengali Language and Literature, p. 10.
(2) Ibid., p.12.

وقام تشوتي خان، ابن برانغال خان حاكم شيتاغونغ، بتكليف شري كرانا نانديي بترجمة جزء من مهابهاراتا، وهو بعنوان: *أسوامده برو*. وقام رجل مسلم آخر اسمه علاؤل (علاءُ الدين) بنقل كتاب بدماوتا، الذي ألّفه ملك محمد جائسي باللغة الهندية، ونقل مؤلّفات أخرى له باللغة الفارسية، إلى اللغة البنغالية. وهناك أمثلة أخرى كثيرة من هذا النوع تدلُّ على أن الملوك المسلمين وأمراءهم بادروا إلى نقل آثار اللغة السنسكريتية والفارسية إلى اللغة البنغالية وقاموا برعاية حركة الترجمة ودعمها، الأمر الذي يؤدّي بنا إلى الاعتقاد بأنّه عندما اعترف الحكام المسلمون الأقوياء بهذه اللغة المحلّية في بلاطهم، حذا الملوك الهندوس حذوهم، وأصبح تعيين الشعراء البنغاليين في بلاطات الملوك الهندوس عادة شائعة، اقتداءً بالأمراء المسلمين[1].

وبدأت نتائج اختلاط المسلمين بالسكّان الهندوس تظهر في وقت مبكر في تاريخ الطوائف الهندوسية، في إقليم البنغال؛ فأصبح ممثلو الديانات القديمة ممتنّين كثيراً للمسلمين، لدورهم في قمع الديانة البراهمانية. ولم يُخْفِ أتباع عقيدة دهرما، وهي صيغة معدلة من الديانة المهاينية، فرْحتَهم إزاء الاضطهاد الذي حلّ بمَن كانوا يضطهدونهم سابقاً. وفي كتابهم المقدّس سونيا بورانا، الذي قام بتأليفه رماي بانديت في القرن الحادي عشر، فصلٌ بعنوان: غضب نيرانجان، أضيف إلى الكتاب في ما يبدو في القرن الرابع عشر، وهو يُشير إلى نشوب معركة بين المسلمين والبراهمة في جايبور.

(1) Ibid., pp. 13-14.

وحول هذه المعركة يقول دنيش تشاندر سين ما يلي: «في جايبور ومالده قامت ألف وستمائة عائلة من البراهمة الفيدية بتعبئة قواها، فشكّلوا مجموعات من عشرة أشخاص أو اثني عشر شخصاً، قامت بلوم البوذيين الذين لم يدفعوا لهم الرسوم الدينية وقتلهم. فكانوا يقرؤون آياتٍ (مانترا) من الفيدا ويلفظون النار من أفواههم، وكان البوذيون يرتعدون خوفاً عند رؤيتهم، ويدعون دهرما الذي كانوا يؤمنون بأنّه وحده سينقذهم من شرّ هذه البَلّيَة. وهكذا بدأ البراهمة في إبادة الخلق بهذه الأساليب، وبعنف شديد، فحزن دهرما الذي كان مقيماً في بيكونثا (الجَنّة) حزناً شديداً برؤية ذلك، فظهر في الأرض في صورة مسلم، وكان يرتدي على رأسه قُبعة سوداء، مسلّحاً بالقوس، وممتطياً حصاناً، وكان يسمّى خُدا»[1]. و«تجسّد نرنجان نفسه في السماء (الجنّة)، واتفق جميع الآلهة في آرائهم ولبسوا البائجاما[2]، وتجسّد براهما في شكل النبي محمد»[3]، و«ظهر فيشنو في صورة بيغامبر (رسول)، وشيفا في شكل سيّدنا آدم عليه السلام، وجاء غنيشا غازياً، وكارتيك قاضياً، ونردا شيخاً (سيّداً) وإندر في شكل عالم ديني، وأمّا أولياء الجنّة فأصبحوا زهّاداً. وطلعت الشمس والقمر والآلهة الأخرى في شكل جنود مشاة وبدأوا يقرعون الطبول. وخرجت الإلهة تشاندي في صورة حياء بيبي، وأصبحت

---

(1) كلمة خدا كلمة فارسية، وتُستعمل بمعنى الإله وهي مستعملة بالأردية بمعنى الإله (المترجم).

(2) البائجاما (أو البيجاما) لباس يلبسه المسلمون في الهند في مكان البنطال (البنطلون) (المترجم).

(3) ظهر براهما قائداً في شكل إمام المسلمين وهو سيّدنا محمد (المترجم).

الإلهة بدماوتي في شكل بي بي نور. واتفق الآلهة في آرائهم، ودخلوا جيبور وهدموا المعابد والأديرة وصاحوا: أمسكوا أمسكوا. وسجد راماي بنديت عند قدمَيْ دهرما وبدأ يغني: أوه لقد اختلط الأمر، وإنها لَمِحْنَةٌ كبرى»[1].

إن أغاني دهرما كجان وبادا جناني مليئة بالكراهية والبغضاء ضدّ البراهمة، وهي تنطوي على أفكار إسلامية. وهناك أغنية دهرابنكا (المعبد المكسور) بعنوان: دهرما بوجا بدهاتي (طريقة عبادة دهرما) وهي كالآتي:

«أتّم عن دهرما بهانكا،

وخونكارا يعبد ووجهه نحو الغرب.

فبعضهم يعبدون الله، وبعضهم عليّاً، والآخرون يعبدون محمود سائين (الرَّب).

وإن ميان لا يقتل كائنات حيّة ولا يأكل ميتة.

إنه يطبخ طعامه على نار خفيفة.

سوف يزول التمييز الطبقي تدريجياً، حيث يوجد هناك مسلم في عائلة هندوسية؛

لقد دعا الله الرحمن إلى اجتماع.

فالغراب يسأل، ودهرما يقرّر في أيّ مكان ولد الله أول ما ولد...

(1) Dinesh Chandra Sen: Op. cit., pp. 36-37.

أنت، يا الله -وأنا أعرف- أكبر من كلّ شيء.
كم أتمنّى سماع القرآن الكريم من شفتيك!
سيتحوّل نرنجان إلى الله ويُنزِل بركاته.
اللهمّ! اجعل أعداء أمين يتعرضون لغضب «القطب».

وهكذا ينتهي بادا جناني (الإعلان):
اللهم اجعل الأنبياء والأولياء يُمطِرون بركاتك على رؤوسنا،
واللهم اهزم أعداءنا الأقوياء واقتلهم تحت غضب «القطب».
هكذا تَغَنّى رماي بانديت بالإعلان فقط، وهو يأمل من الرَّب أن يُمطِر نعِمَه على الزعيم»[1].

كانت عبادة *شيفا* عاملاً رائداً وظاهرة قويّة في الديانة السائدة في البنغال عندما زارها هيون تسيانج. وكان في البنغال حاكمٌ من أتباع *شيفا* اسمه شاشانك، اضطهد البوذيين، ودمَّر معابدهم، ونصَبَ تماثيل *شيفا* في محلّ تماثيل بوذا. ومنذ عهده بدأت عبادة *شيفا* تزداد وتنتشر، إلى أن جاءت الفتوحات الإسلامية، وأسفرت عن بعض التغييرات التي وضعت حدّاً لذلك، فبدأت معتقدات أخرى جديدة تتسرّب إلى المجتمع. وفي هذا، يقول دينيش تشاندرا سين: «*كان المسلمون قد دخلوا أرض البنغال في ذلك الوقت مع إيمانهم الحيّ القوي، والقرآن الكريم الذي كانوا يعتقدون أنّه وحي من الله، ينصّ على أن إله الإسلام يُنصر المؤمنين ويُهلِك الكافرين.*

(1) Benoy Kumar Sarkar: The Folk-Element in Hindu Culture, pp. 226 - 229.

وكردّ فعل على إيمان المسلمين القوي بذات الله الأحد، ظهرت أشكال دينية أخرى في هذه البلاد، غلب فيها عنصر الشخصية الألوهية. فازدهرت ديانتا شكتا وفيشنو، وتوارت ديانة شيفا مع نظرياتها العقلية والصوفيّة التي يرتفع بموجبها البشر إلى مستوى خالقهم في أدويت واد، لأن الجماهير عجزت عن فهم تصوّراتها النظرية»[1].

أسفَرَ هذا التفاعل بين الهندوس والمسلمين عن نشوء طوائف وممارسات توفيقية غريبة. فأصبح الهندوس يقدمون الحلويات في أضرحة المسلمين، ويأخذون الفأل من القرآن الكريم، ويحتفظون بنسخ منه في بيوتهم لدرء البلايا، ويشاركون المسلمين أعيادهم ويحتفّلون بها، وكذلك بادل المسلمون الهندوس بالمعاملة نفسها. وبفضل هذا الاختلاط والتقارب الوثيق بين الهندوس والمسلمين، تطوّرت عبادة إله مشترك، وشاعت شيوعاً كبيراً، فكان المسلمون والهندوس يقدّسون هذا الإله، واسمه ستيا بير. ويُعتبر حاكم غاد، الإمبراطور حسين شاه مؤسّساً لهذا المذهب، فإذا كان الأمر كذلك، أمكن لنا أن نعتبره سلفاً للإمبراطور الشهير، أكبر.

ولكن الأهميّة الكبرى تعود لتأثير هذا التفاعل على الحركة التي أسّسها تشيتنيا. وقد ذكر دينيش تشاندرا سين في كتابه **تاريخ اللغة البنغالية وآدابها**، الأوضاعَ الخاصة بالحياة الدينية التي سبقت ولادة تشيتنيا: «*أصبحت قوّة البراهمة استبداديّة، وأصبحت قواعد الطبقات*

---

(1) D. C. Sen: Op. cit., pp. 234 - 235.

الاجتماعية أكثر صرامة، مع تشدُّد المذهب الكوليني (Kulinism) في نمطيته وجموده. وعلى الرغم من أن البراهمنة حافظوا على المُثل العليا في ديانتهم، فإن الفجوة بين الإنسان والإنسان اتَّسعت بسبب القيود الطبقية، فعانت الطبقات الدنيا في المجتمع معاناة شديدة من استبداد الطبقة العليا التي أوْصَدَت أبواب التعليم دون أبناء الطبقات السفلى، وحرمتهم من الوصول إلى مستوى عيش لائق، وأصبحت ديانة المدرسة الجديدة بورانيك (Pauranik) حكراً على البراهمنة، كما لو أن هذه الديانة كانت سلعة في السوق احتكروها»[1].

ودخل في هذا المجتمع الإيمان البسيط ومُثُل الإسلام الديمقراطية، فأتاحت أفكاره وتصوّراته تشكُّلَ نواةٍ استغلّها تشيتنيا[2]. ولد تشيتنيا لأبوين من البراهمة في العام 1485م في مدينة ناديا، وتوفِّي والده وهو صغير، فنشأ يتيماً، وأرسلته أمه إلى المدرسة، حيث أتقن قواعد اللغة والمنطق. وقد تزوّج في سنّ الثامنة عشرة من عمره، وبدأ يدرّس وهو في العشرين من عمره. ولكن في وقت لاحق، انساق في الاتّجاه الذي دفع بالكثير من الهندوس إلى ترْك الدنيا؛ فغادر بيته، وطاف أنحاء البلاد. وفي أسفاره هذه، تسنّى له الاتصال بالزهّاد والدراويش. وفي سيرة حياته التي كتبها كريشن داس، جاء ذكر اجتماعه برجال من قبيلة باتان (من المسلمين) قرب برندابان:

(1) Ibid., pp. 413 - 414.

(2) Jadynath Sarkar: Chaitanya, p. 226.

«رَقَّ قلب رجل مسلم يرتدي الملابس السوداء، ويلقّب ببير (المرشد)، عندما رأى تشيتنيا، وبدأ يدعوه إلى عقيدة التوحيد، وإلى الإله الواحد المشترَك، على أساس كتابه المقدّس القرآن الكريم، ولكن صاحبنا (تشيتنيا) فنّد ذلك (...) وهناك أحداث مختلفة في حياة تشيتنيا تدل بشكل حاسم على أنّه كان يُحبّ يافانا yavana (أي الأجانب، وهُم هنا المسلمون) حبّاً جمّاً»[1]، ولكن سواء كان يحبّهم أم لا، فإن ما لا يشكّ فيه أحد هو أن تعاليمه كانت متأثّرة بأفكارهم. وتوفّي في العام 1533م.

وقد لخّص كرشنا داس جوهر المذهب التشيتني في جملتين: *«إذا قام مخلوق بعبادة كريشنا وعِشْقِه وخدمةِ مرشدِه (غورو)، أخرجه من ظلمات الوهم، فوصل إلى قدَمَيْ كريشنا»*[2]، و*«من يتبع المذهب الفيشنوي بصدق وإخلاص يعوذ بكريشنا بعد ترك هذه الإغراءات والنظم الدينية القائمة على أساس الطائفة والقبيلة»*[3]. وهكذا أدان تشيتنيا النظام الشعائري للبراهمة، ودعا إلى الإيمان بـهاري. وبحسب تعبيره، فإن العبادة تتمثّل في الحبّ والتقديس، والغناء والرقص، بما يخلق حالة من النشوة الروحية التي يشعر المرء فيها بحضور ذات الله. وكلّ إنسان مؤهّل لهذه العبادة، بغَضِّ النظر عن طائفته وعقيدته. وكان أتباع تشيتنيا من أدنى طبقات المجتمع الهندوسي ومن بين المسلمين، وكان روب، وسناتن، وهري داس من تلامذته الرئيسيين.

---

(1) Jadu Bhathacharya: Hindu Castes and Sects, p. 464.

(2) Jadunath Sarkar: Op. cit., p. 278.

(3) Ibid., p. 281.

وتشعَّبت من مدرسة تشيتنيا فرقة أخرى وهي كارتابهاجا. وكان مؤسّسها من طائفة سدكوب ويُدعى رام سمرن بال المعروف باسم كارتا بابا، الذي وُلِد حوالى نهاية القرن السابع عشر، بالقرب من تشاكداها في مدينة ناديا. وكان قد تنبّأ بولادته أحدُ النسّاك المسلمين، وهو الذي قام بتنشئته أيضاً. توفّي كارتا عن أربعة وثمانين عاماً، في قرية بالقرب من مسقط رأسه، وترك وراءه اثنين وعشرين من أتباعه، ومنهم شخص اسمه رام دولال، فخلفه رئيساً لهذه الفرقة؛ وتجسدت فيه روح الزاهد المسلم. وهو الذي قام بتنظيم هذه الفرقة وقدَّم نظرياته في سلسلة من الأغاني. ومبادئ كارتا بهاجا كما يلي:

(1) هناك إله واحد فقط، وهو متجسّد في كارتا.

(2) يجب أن يكون مهاشي أو المرشد الروحي هو كلّ شيء لبراتي أو التابع.

(3) الفريضة أو الصيغة الدينية للفرقة يجب أن تتكرّر خمس مرّات في اليوم كوسيلة للخلاص والحصول على الازدهار المادي.

(4) يجب الامتناع عن أكل اللحم وشرب الخمر.

(5) يجب أن يكون يوم الجمعة يوماً مقدّساً، ويجب قضاؤه في الذكر والمناقشة الدينية.

(6) لا تمارس هذه الفرقة التمييز بين الطبقات الأعلى والأدنى، أو بين الهندوس والمسيحيين والمسلمين. [ويرتقي المسلم إلى مرتبة المرشد أكثر من مرّة. ويتناول أعضاء هذه الفرقة الطعام معاً، على الأقلّ مرّة أو مرّتين في السنة].

(7) ليس هناك أيُّ علامة خارجية لإظهار الانتساب إلى هذه الفرقة. فالهندوسي يمكن له الاحتفاظ بالخيط المقدّس، ولا يلزم للمسلم أن يحلق لحيته عند انضمامه إلى هذه الجماعة.

(8) التفاني في الحبّ أو بهاكتي فقط لا غير ممارسة دينية ضرورية.

وفي أواخر القرن الثالث عشر الميلادي تقريباً، بدأ المسلمون غزو الدكن (جنوب الهند). وبحلول منتصف القرن الرابع عشر استولوا على هذه المنطقة بأسرها، وأقاموا فيها مملكة إسلامية مستقلّة. وقد قام الحكّام البهمنيون (المسلمون) في الدكن مثل معاصريهم في البنغال، برعاية أدب رعاياهم وفنونهم. وكانت اللغة المراثية تستخدم في دواوين مملكة عادل شاهي وقطب شاهي، وكان الرجال من المرهته يوظفون ضبّاط الإيرادات وحتّى ضبّاط الجيش. وكان قطب شاه راعياً للثقافة وكان نفسه شاعراً كبيراً، وكتب كثيراً في لغة الدكن التي كانت خليطاً من اللغة الهندية والفارسية. وأنتجت الروابط بين الهندوس والمسلمين في مهاراشترا الظواهر الثقافية إيّاها التي نشأت في هندوستان والبنغال[1]. وقام القدّيسون في مهاراشترا والمطربون للأناشيد بالتوليف بين الديانتين من النوع الذي عمل كبير ونانَك على تحقيقه في الشمال. ويتحدّث رانا دي عن بداية الحركة على النحو التالي:

«لقد أثّرت عقيدة التوحيد القوية للمسلمين تأثيراً واضحاً على عقول هؤلاء القدّيسين (كبير، ونانَك، وغيرهما). وغالباً ما

(1) Census of India (1901, Vol. VI, Bengal).

كان عُبّاد دتاتريا، أو الثالوث الهندوسي، يُلْبِسُون إلههم لباس الفقير (الزاهد) المسلم، وكان هذا التأثير أكثر فعلاً على عقول عامة الناس في مهاراشترا، حيث كان الدُّعاة، البراهمة منهم وغير البراهمة، يدعون الناس إلى تحديد راما بأنّه رحيم نفسه، وكانوا يضمنون حريتهم من قيود الطقوس الظاهرة والتمييز الطائفي، ويوحّدون الناس في الحبّ المشترك للإنسان وفي الإيمان بالله»[1].

ويعود تاريخ الاضطرابات الدينية في مهاراشترا إلى عهد جنان إيشور الذي أكمل شرحه وتعليقه لبهاكوت غيتا في اللغة المراثية في العام 1290م. وكان لجنان إيشور نفوذ هائل في لغة مهاراشترا وفكرها. ولكن نام ديو هو أول الزهّاد (أو النسّاك) الذين غيّروا ديانة البلاد وحوّلوا عقول الناس من احتفاليات العقيدة الضيّقة التي يسيطر عليها الكهنة إلى الحريّة والحبّ. ويذكره كلّ القدّيسين والكهنة في مهاراشترا وهندوستان وراجبوتانا والبنجاب، فيعتبرونه أول شخصية تاريخية في قائمة القدّيسين الطويلة. وتاريخ ولادته، بحسب الروايات التقليدية هو العام 1270م، ولكن بهنداركار ينسبه إلى القرن الرابع عشر لأسباب معقولة.

كان مركز بهاكتي في مهاراشترا على مقربة من ضريح ويثوبا في باندربور على ضفاف نهر بهيما. وعلى الرغم من ارتباط حركة بهاكتي بمعبد معيَّن وتمثال معيّن بهذا الشكل، إلّا أنّها في الحقيقة لم تكن وثنيّةً في طابعها، فويثوبا لم يكن إلّا رمزاً وعلامة، ولم يكن صنماً. وهكذا، فإن

(1) Ranade: Rise of the Maratha Power, pp. 50-51.

خصائص ديانة كريشنا للتفاني في مهاراشترا لم تكد تتميّز عنها لديانات المصلحين المتشدّدين في شمال الهند. وقد لخّص رانا دي نتائج ذلك في تطوُّر أدب اللغات المحلّية، وتعديل في التقسيم الطبقي، وتقديس الحياة العائلية، وارتقاء مكانة المرأة، وشيوع الإنسانية والتسامح، والمصالحة الجزئية مع الإسلام، واعتبار الشعائر والاحتفالات من الإيمان، والزيارات المقدّسة والصوم، والميل إلى عبادة الحبّ والإيمان والتأمّل فيها، والحدّ من الغلوّ في الشرك والنهوض بالأمّة إلى مستوى أرفع من قدرة الفكر والعمل معاً[1].

كان نام ديو تلميذاً لكيتشار الذي كان بالتأكيد معارضاً لعبادة الأوثان؛ فتلقّى من مرشده التعليمات التالية: «*إن إله الحجر لا يتكلّم أبداً. فكيف يمكن له إزالة مرض الوجود الدنيوي الملّ؟ يعتبر الإنسان تمثال الحجر إلهاً، ولكن الإله الحقيقي مختلف عنه تماماً. لو كان إله الحجر يحقّق الرغبات والأماني، فما له أن يتهدّم عندما يُضرَب؟ فمَن يعبد إلهاً مصنوعاً من الحجر يفقد كلّ شيء بسبب حماقته. ومَن يقول ويسمع أن إله الحجر يتحدّث إلى عُبّاده، فهم جميعا سفهاء. والذين يمجّدون عظمة هذا الإله ويطلقون على أنفسهم عُبّاده، ليسوا إلّا بسطاء مساكين لا قيمة لهم، وينبغي ألّا يسمع أحد كلامهم. وإذا نُحِت الحجر، وصُنع منه إله، وقام الناس بعبادته بجدٍّ واهتمام لمدّة سنوات، فهل إنه سيفيد الناس في لحظة ما؟ عليك أن تتأمّل وتتفكّر في هذا الأمر بجدّ. فسواء أكان المكان المقدّس صغيراً أم كبيراً، لا تجد هناك إلهاً سوى الحجر أو الماء. وفي*

(1) Ranade: Op. cit., pp. 50-51.

قرية دواداسي (برسي الحديثة) كان قد أعلن أنّه لا يوجد مكان يخلو من الله. فأنعم كيتشار على ناما حيث أراه الله في قلبه»[1].

ويفضح نام ديو عقم الأعمال الخارجية للدين، فيقول: «ليس الإيمان والنذور، والصوم، والتقشّف من الأمور الضرورية، ولا يلزم كذلك زيارة الأماكن المقدّسة، فكنْ ساهراً متيقظاً بقلبك، وتغنَّ دائماً باسم هاري (الله)، وليس من الضروري الإمساك عن الطعام والشراب؛ ركّز ذهنك على قدمَيْ هاري، وليس المطلوب منك اليوغا، أو احتفالات الأضاحي، أو ترك الرغبات، بل حاول تحقيق أمنيتك للوصول إلى قدمَيْ هاري»[2].

ويوضح النشيد التالي الهدف الذي يريد ناما تحقيقه:

«والآن سوف أملأ كلّ أيامي فرحاً وبهجة

وأتشبَّث من كلّ قلبي بـ«وثال».

ولا أتشبَّث إلّا به.

وإنه سوف يزيل تماماً

جميع آلامي ومتاعبي؛

وسوف أمزّق شبكة الأوهام تمزيقاً،

وهو محبوب لديَّ تماماً،

هو وحده، ولا أحد سواه،

(1) Bhandarkar: Vaishnavism and Shaivism, p. 90.

(2) Ibid., p. 90.

لأنّه سيأخذ عنّي متاعبي،
ويحملها كأعبائه.
إعلم أن كلّ أحزان العالم
ستزول حالاً،
ويسود عهد السلام،
عهدٌ لا ينتهي أبداً.
إنه سيكسر أغلال العبودية كافة،
أغلال الشؤون الدنيوية،
ويمزّق شبكة الوهم تمزيقاً،
ودعني أحرّر نفسي من أوهامي الباطلة،
فالهدوء والطمأنينة في حضن وثال وحده»[1].

كان نام ديو زعيم جماعة طيّبة للقدّيسين، قامت بنشر التعاليم التي تلقّاها من مرشده، وكانت من بينهم بضع نساء وعدد قليل من المسلمين الذين تحوّلوا إلى الديانة الهندوسية، وكان نصف عددهم تقريباً من البراهمة، في حين كان البقية ينتمون إلى طوائف مختلفة أمثال المراثا، والكونبي، والخياطين، والبستانيين، والخزافين، والصواغ، والبغايا التائبات، والفتيات الأرقاء، وحتّى مهار الذين طردوا من المجتمع[2].

(1) Macnicoll: Hymns of the Maratha Saints, p. 47.
(2) Ranade: Op. cit., p. 146.

وكانت روح نام ديو سارية في تعاليمهم. فردَّ رجل من طائفة مهار اسمه تشوكهالا على احتجاج الكاهن البراهمي ضدّ دخوله معبد باندربور، قائلاً: «*ما فائدة الولادة في الطبقة العالية، ما نفع الشعائر أو التعليم، إذا لم يكن هناك إخلاص أو إيمان؟ وإذا كان رجل من طبقة متدنّية، ولكنْ مخلصاً في قلبه، ويحبّ الله، ويعتبر جميع الناس مثله، ولا يميّز بين أبنائه وأبناء الآخرين، وهو صادق لا يكذب فطبقته طاهرة نقية، والله راضٍ عنه. لا تسأل شخصاً عن طبقته الاجتماعية إذا كان لديه إيمان في قلبه بالله، وهو يحبُّ الناس. وإن الله يريد في خلقه الحبّ والإخلاص، ولا تهمُّه طبقته*»[1].

غيَّر بهرام بهت دينه مرَّتين في سعيه للوصول إلى الحقيقة التي يطمئنُّ بها قلبه، الأمر الذي درَّ عليه نقداً لاذعاً من الهندوس والمسلمين، ولكنه أعلن أنّه ليس هندوسياً ولا مسلماً. وأخذ أتباع الشيخ محمد الذين تحوَّلوا إلى بهكت (نُسّاك)، يصومون شهر رمضان وأيام أكاداسي (المقدّس لدى الهندوس) على حدّ سواء، ويقومون بزيارة مكّة المكرّمة وباندربور.

كان توكا رام أعظم القدّيسين من طائفة المراثا بعد نام ديو، ويتمتّع بالنفوذ على نطاق أوسع في مهاراشترا. وكما نام ديو اختار هو أيضاً معتقدات ومبادئ من مختلف الديانات. وكان توكا رام معاصراً لشيواجي (حاكم هندوسي) وأحَدَ المصلحين الذين نفخوا روحاً جديدة في الشعب المراثي، فأصبح متحداً في الأهداف والتطلّعات. ولد توكا رام في ديهو، بالقرب من مدينة بونا، حوالى العام 1608م.

(1) Ibid., p. 154.

وكان ينتمي إلى طائفة المراثا، وينحدر من عائلة بقِيَت مشغولة بعبادة ويثوبا لأجيال عديدة. كان والده تاجراً صغيراً، وعهد إليه بمسؤولية أعماله عندما كان صبياً لم يتجاوز الثالثة عشرة من عمره. وبعد أربع سنوات من وفاة والده تعثَّرت تجارته فدخل في حالة من الحيرة والارتباك، ولكن لحُسن حظه، خرج من تلك الحالة بفضل الدعم الذي تلقّاه من إحدى زوجات والده. ولكن هذا الازدهار لم يدم طويلًا، لأنّه وهب ماله لشخص كان في حاجة له حيث كان مهدَّداً بالسجن، فأفلس من جديد. وبعد قليل اجتاحت البلاد بليّة القحط والمجاعة، وماتت إحدى زوجاته جوعاً. فسئم توكا رام من الحياة الدنيوية ونفَرَ منها حتّى أنّه نبذ تجارته كلّها، وكرَّس نفسه لذكر الله والتفاني في سبيله. وحظي بشعبية كبيرة لدى الناس في كلّ مكان بفضل تقواه في حياته وخدمته للناس. ولكن البراهمنة بدأوا يحسدونه ويضطهدونه. وحاول شيواجي الذي سطع نجمه في تلك الأيام، وكان معجباً به، أن يقدّم له مالاً ويؤمّن له الراحة والتسهيلات، ولكن توكا رام رفض ذلك.

تتجسّد تعاليم توكا رام في العديد من أبهانكا، الشعر التعبُّدي في مهاراشترا، الذي يبلغ عدده ما بين خمسة آلاف إلى ثمانية آلاف. وهذه الأشعار تعالج كلّ جوانب الدين وكلّ مشكلاته التي كانت تواجه شعوب الهند في تلك الفترة، ومن بينها طبيعة ذات الله، وعلاقته بالعالم وبالإنسان، ونعمه، ومصير الإنسان وقدره، وطريقة الإدراك، ومعيار الفضيلة، وطريق التفاني، والعقبات، ومعاناة العباد وإنجازاتهم، والمشاعر المصاحبة لمراحل مختلفة من الحياة الدينية،

وأفخاخ الحياة الدنيا والنفس الأمّارة، وسلوك القدّيسين، وحاجة الأتباع، وعدم جدوى الأشكال الظاهرة للعبادة، وآثام الفروق الاجتماعية وغير ذلك..

كان مفهوم ذات الله عند توكا رام متطابقاً تقريباً لمفهومه لدى كبير، فهو يقول: «*ليس له شكل ولا اسم، ولا مكان لإقامته؛ وهو موجود أينما ذهبنا، ووثال أُمّنا وأختنا. ولا شكل له ولا تغيير في شكله، وهو سار في العالم المتحرّك وغير المتحرّك. وهو ليس متصفاً بصفات ولا هو خارجاً عنها، ومَن يستطيع أن يعرف كنهه؟*» ويقول توكا رام: «*إن الذي لا يؤمن بالله لا يميل نحو هادٍ أو مرشد*»[1].

وفي الأبيات التالية يبيّن توكا رام صفة الحلول لذات الله وقدسية الحياة وتكريس العبادات له: «*نحن نرى آثارك في كلّ مكان؛ فالصورة والشكل والاسم والصفة كلّ ذلك ينتمي إلى ذاتٍ لونُه لون السحاب. إذا سرنا على الأرض وجدناها مكاناً لنصب تماثيله، فأذهاننا تتغذّى بشكلٍ كامل من محبّتك، وكلّ لحظة من الزمن مباركة بالنسبة إلينا. أنت كلّ شيء لنا، يا الله؛ أنتَ حياتنا، آمالنا ودعواتنا. وعندما ننتهي من تناول الطعام ونأكل الفاكهة أو نمضغ ورقة التنبول، فنعتبر ذلك نذراً لشرفك. وعندما نمشي في الأرض فذلك طواف لتمثيلك؛ وفي النوم نحن نسجد لك، وأنت مثل عمود في الأرض. وعندما نقابل الناس ونتحدّث معهم، نرى صورتك في كلّ شخص. والبحيرات والأنهار والآبار أماكن مقدّسة بالنسبة إلينا،*

(1) Fraser and Marathe: Hymns of Tukaram, Vol. II, p. 154.

وهي مليئة بماء نهر الغانج. والقصور، والصروح المشيَّدة، والأكواخ المصنوعة من العشب كلّها معابد لذات الله. وكلّ الصوت الذي نسمعه هو اسم هاري، مهما كانت الكلمات التي نطقت أو مازالت تنطق. ويقول توكا، نحن عبيد فيشنو ونتغذّى من محبّته فقط»[1].

ويتحدّث عن نعم الله كما يلي: «*إنهم لا يحتاجون أن يسألوا الله أيّ شيء، فهو بنفسه يأتي مسرعاً لخدمتهم*»[2].

ويقول توكا: «*بدعائهم إيّاك مرّةً واحدة تلبّي أنت نداء عبادك، ورحمتك مؤكّدة، تصل إليهم من دون إبطاء*»[3].

ويشير توكا في عدد من قصائد أبهانكا[4]، إلى طبيعة العبادة الحقيقية، ويرفض الاحتفالات الشكليّة، وتقديم التضحيات الفيدية، وزيارة الأماكن المقدّسة، وعبادة الحجارة، وارتداء ملابس القدّيسين، والصوم، والتقشّف. ويصف الهدف الحقيقي لحياة الإنسان كالآتي:

«الهدوء هو تاج الحياة؛ وليس كلّ الأفراح الأخرى سواه إلّا الألم،

استقم عليه بقوّة، إذاً ستصل إلى ساحل النجاة، مهما كان المدّ والجزر،

وعندما يغضب الناس، ونحن نواجه المصاعب والمتاعب،

ينزل الهدوء والسكينة، نعم، ينزل، حيث يعرف توكا ذلك!

---

(1) Ibid., Vol. II, pp. 169-170.

(2) Fraser and Marathe: Op. cit., Vol. II, p. 186.

(3) Ibid., Vol. II, p. 190.

(4) Ibid., Vol. II, pp. 411, 415.

وإذاً تختفي الآلام»[1].

وتظهر محاولة توكارام للتوفيق بين ديانات الهندوس والمسلمين في التراتيل المترجمة أدناه:

«ما يشاء الله يحدث يا صديقي (بابا)، فالخالق أكبر وأعظم من الجميع.

ويفارقك كلٌّ من المواشي والأصدقاء والحدائق والبضائع،

وقلبي عالق بربّي الذي هو الخالق،

أنا أركب هناك على ظهر حصان (العقل)، فيصبح وجودي فارساً.

يا صديقي، تأمّل واذكر الله، الذي هو في مظهر كلّ شيء.

(...)

إن الإنسان الذي يفهم هذه الحقيقة يصبح درويشاً»[2].

ويقول أيضاً:

«إن الأول من أسماء الله العظمى هو الله، فلا تنسَ أبداً تكرار ذلك.

إن الله واحد، وإن النبي واحد.

فهناك أنت واحد، هناك أنت واحد، هناك أنت واحد يا صديقي.

وليس هناك، لا أنا ولا أنت»[3].

---

(1) Macnicoll: Op. cit., p. 80.

(2) Tukaram: Abhanga (Godbole's edition), p. 86.

(3) Ibid., p. 85.

فنّ العمارة الهندية

الدين والفنّ وسيلتان مختلفتان تنعكس الثقافة في مظاهرهما المختلفة. ولذا يمكن تتبُّع سير التطوّر الثقافي عبر التاريخ من خلال أيّ واحد منهما، لأن شعور سلالة بشرية يتغيّر ويتطوّر بصفة أساسية وفي كلّ مناحي الحياة. وقبل البحث في أثر الإسلام على الفنّ الهندوسي، علينا أن نفهم النفوذ التشكيلي الذي يصوغ قالب الحضارات ويحدِّد احتياجاتِها وقيَمَها الجمالية.

الحضارة هي جملةٌ من التجارب التي يكسبها الإنسان من التعامل مع الطبيعة، بالانسجام، ولكن بالتعارض معها أيضاً. والسعي المشترك مع الطبيعة والكفاح ضدّها يشكّلان قوام الحضارة ونسيجَها. ويتوقّف طابع حضارة معيَّنة على نزعات الإنسان وطبيعة بيئته وعلى تفاعلهما المتبادل والحيوي.

والناس متشابهون جوهرياً في كلّ مكان، ويملكون جميعاً موهبة نفسية مماثلة، ولهم غرائز ودوافع ومشاعر مماثلة، ولهم أيضاً طريقة مماثلة لإعمال العقل والفكر. ولكنّهم، على الرغم من هذا التشابه والتماثل، يختلفون كثيراً في مدى قوّتهم العاطفية والفكرية

والإرادية. وبالعيش معاً في بيئة مماثلة لفترات طويلة تتطوّر ميزة عقلية خاصّة في مختلف المجموعات يتميَّز بها بعضهم عن بعض.

وهكذا تنشأ التنوّعات في الثقافة على الرغم من وحدة الطبيعة البشرية. ومع أن الغرائز الطبيعية نفسها توجد في كلّ إنسان، فإنها تظهر بطرق مختلفة، ويتمّ تدفّق الطاقة العاطفية بقنوات مختلفة، وتنظم المشاعر بمجموعات مختلفة من العواطف، ويمارَس العقل على عناصر مختلفة من الإدراك والفكر، وتتنوّع العلاقة المتبادلة بين جوانب العقل الانفعالية والفعالة إلى حدّ أنّها تنتج مواقف وسلوكيات مختلفة من العناصر نفسها. وترتّب المجموعات المختلفة الحقائق النفسية لتجاربها بشكل مختلف وتتبنّى وجهات النظر المتباينة عن الحياة، وكما لا يوجد شخصان متشابهان إلى حدّ التطابق، في أيّ مجتمع، كذلك فإن كلّ مجتمع هو كائن حيّ يختلف عن المجتمع الآخر في عاداته ومُثُله العليا.

وهكذا يتكوّن لكلّ مجتمع تاريخه الخاص، الذي يتطوّر من نزعة داخلية لحياته، وبيئته هي التي تحدّد مساره أو تحفزه أو تعوّقه؛ فهي تمرُّ بتغيّرات، ثمّ تتفاعل المجتمعات، إذ لا يمكن أن تبقى معزولةً بعضها عن بعض، فيدمج بعضها في بعض أو يستوعب بعضها بعضاً، أو يتغلّب بعضها على البعض الآخر. والمواد الجديدة تتدفّق دائماً في القوالب القديمة، فإمّا أن تتّخذ شكلها، وإمّا أن تحطّمها. وهكذا تستمرّ عملية تطوُّر العالم، ومن صراعات الأجناس والأنسال وصدامات الحضارات تنشأ مجتمعات وحضارات جديدة.

وكلّ حضارة تتشكّل على هذا النحو، تمرُّ بدورة تغيُّر يبدأ من ميول محدّدة، ولو غير واعية، وتسعى إلى تحقيقها، فتصل إلى ذروة من التوسّع والامتداد عندما تنضج قدراتها وتصبح مظاهرها واضحة كلّ الوضوح. ثمّ تتبع ذلك مرحلة الانحطاط، فيستنفد الحافز الأصلي، فإمّا أن تضمحلّ الحضارة وتموت، وإمّا أن تتجدّد حياتها بظهور حافز جديد. وقد يأتي هذا الحافز، سواء كان اجتماعياً أم فكرياً، من داخل الحضارة أو خارجها. ويتمّ تحديد طابع الحضارة الجديدة بقوّة ذلك الحافز الجديد الذي قد يكون عنيفاً بحيث يُحْدِث ثورة في الحضارة القديمة أو يعدّلها فقط.

وأوضح مِثالٍ على المبادئ المذكورة هو تاريخ شبه جزيرة البلقان؛ فالشعوب الإيجية التي استقرَّت أصلاً في البلقان مرّت ثقافتها بمراحل عدّة، على مدى ما يقارب ألفَيْ سنة، قبل أن تتطوّر إلى حضارة متميّزة للغاية يمكن مشاهدة آثارها الرائعة حتّى الآن في مناطق مايكينا (ميسينا) وتيرينس وجزيرة كريت. وعندما بلغت تلك الحضارة أوجها من التقدّم، توغّلت الأقوام الإغريقية (أي اليونانية القديمة) في البلقان، عبر منافذها، ووضعت حدّاً لازدهارها. ثمّ بدأ الإغريق رحلتهم في طريق الحضارة، ومن كيمياء اختلاط الأجناس نشأت أثينا وإسبرطة والمدن الإغريقية الأخرى. ومضت مئات السنين من مرحلة الشدّ والجذب حتّى نشأت ثقافة جديدة، بلغت في أثينا، ذروة ازدهارها في فترة حكم بركليس[1].

(1) بركليس (495-429 ق.م.) رجل دولة أثيني مشهور (المترجم).

ثمّ جاء عهد ركود الثقافة الهيلينية التي كانت مختلفة عن الحضارة الميكينية أو الميسينية[1] وعن أيّ ثقافة أخرى عرفها العالم في أيّ وقت مضى. ومع أن الحضارة الهيلينية انتشرت خارج حدود هيلاس[2] وأصبحت ثقافة عالمية، فإن حضارة اليونان كانت قد دخلت في حالة احتضار.

وفي وقت لاحق، مرّت حضارة أخرى، في المنطقة نفسها، بدورة النموّ والاضمحلال نفسها، ألا وهي الحضارة البيزنطية (وقد يشهد المستقبل، على المسرح نفسه مسرحيةً صعود النسل اليوناني من جديد وسقوطه). وقد توالت الحضارات متناسلةً بعضها من بعض، من الإيجية واليونانية والهلنستية والبيزنطية والحضارات اليونانية الحديثة، ولكن كلّ واحدة منها كانت تختلف جذرياً عن الأخرى.

تمثّل اليونان خلاصة تاريخ العالم، فالإنسانية مثل البحر الذي يصعد فيه الموج بفعل الرياح وجاذبية القمر والقوى الكونية الأخرى، فتتجمّع وتزداد حجماً وسرعةً، وتندفع إلى الأمام، فتتواصل، لبعض الوقت، لعبةُ الضوء والماء والمناظر المدهشة الطافية على السطح، ثمّ تبدأ بعد ذلك بالهدوء والانخفاض تدريجياً وببطء، إلى أن تهدأ وتختفي في أعماق البحر التي انبعثت

(1) ازدهرت الحضارة الميسينية في أواخر العصر البرونزي، من 15 إلى القرن الـ13 قبل الميلاد (المترجم).

(2) هيلاس هو الاسم الأصلي لليونان، ومنها الهلينية أو الهليستينية التي تُطلَق على الحضارة الإغريقية. وتستخدم كشكل من أشكال قديمة أو شعرية في اللغة الإنكليزية (المترجم).

منها. كذلك تستمرّ الحياة البشرية أيضاً على هذا النحو وتواصل سيرها على هذا المنوال.

فلننظر إلى الدور الذي لعبته الهند في عملية تطوّر العالم هذه: كيف تشكّلت حضارتها بفعل جهود الإنسانية على المدى الطويل، لاستكشاف السبل الأكثر تنوّعاً، وإظهار التجربة الإنسانية الأكثر عمقاً؟ وكيف اجتهد العقل الهندي لفهم الواقع؟ وأيّ بصيرة ورؤية ساعدته، بفنّه وثقافته، في بلوغ مرحلة النضج والكمال؟

لكي نفهم العقل الهندوسي، لا بدّ أولاً من أن نعرف بيئته. فقد لاحظ ورد فاولر[1] الفرق الواضح في تطوّر الأجناس الهندية الألمانية في آسيا وأوروبا، ويرى أن سبب ذلك يرجع إلى طبيعة المنطقة التي وصلت إليها القبائل الآرية. فاستقرّ الإغريق والإيطاليون في وديان الأنهار الصغيرة التي تفصلها الجبال والبحار، بينما الفرس والهنود استقرّوا في السهول الشاسعة التي تكاد حدودها لا تنتهي. وشكّلت المجموعة الأولى دويلات المدن الصغيرة حيث كانت الحياة صعبة وأواصر المجتمع مُحْكمة، بينما انتشرت الثانية في شكل قبائل حرّة ذات أواصر متراخية ومحبّة لليسر في الحياة، ويحكمها رؤساء مستبدّون. وقد حاول رابندرانات طاغور البحث عن سرّ الثقافة الأوروبية، والعداوات الشرسة بين قومياتها، والفوضى الكاملة تقريباً في حياتها المنزلية والشخصية، على العكس من النظام والانضباط الرائعين في

---

(1) كان وليام ورد فاولر مؤرخاً إنكليزياً وعالماً في الطيور، ومدرّساً في كلّيّة لينكولن، أكسفورد. وقد اشتهر لأعماله حول الديانة الرومانية القديمة (المترجم).

مؤسّساتها الاجتماعية والسياسية، والطابع المتميّز لفكرها التحليلي الذي يشغلها في العلم والصناعة؛ فوجد أن السرّ يكمن في الجدران والخنادق التي تحيط بالمدن الأوروبية، والتي كانت رموزاً للتحدّي والكفاح والحماية والنظام في آن واحد.

ونظراً إلى مثل هذا التأثير الحاسم للبيئة، يبدو من الضروري أن نفهم البيئة التي عاشها الهندوس. فالسهول الواسعة والمستوية التي تسقيها الأنهار العريضة الجارية ببطء، والأفق الممتدّ إلى مسافة بعيدة، وتحدّه سلاسل الجبال الشامخة المكسوَّة على الدوام بثلوج بيضاء، والغابات الكثيفة التي لا يمكن اختراقها، أو التلال الجرداء القاسية، تكوِّن المظهر الخارجي لأرض الهند. وتلعب الطبيعة دورها فيها بمزاجها العنيد المتقلّب ولكن بحسن انتظام. فتتبّع فصول الصيف والأمطار والشتاء بعضها البعض في سلسلة متوالية من دون انقطاع. وحرارة الشمس الاستوائية اللاهبة تجفّف جميع النباتات وتحوّل السهول المكشوفة إلى أراض جرداء قاحلة لا حياة فيها. وعندما يلهث الإنسان والأرض عطشاً، تأتي الأمطار فجأة مصحوبةً بالعواصف والرعود على نطاق واسع، فتهطل على كلّ المناطق، في يوم محدّد تقريباً. وكأنما بلمح البصر يتغيّر مظهر الأرض بأسرها، فتعود الحياة مرّة أخرى مع الغزارة والترف، وعلى نحوٍ يُثير الحيرة والعجب. ثمّ يتبع فصل الشتاء ببرودة خفيفة وبهيجة، فتزرع البذور وتنضج ثمّ تحصد فتتراكم أكوام الذرة على الأرض وتمتلئ الخزائن بالحبوب والغلال. وتعود سماء الهند لتُشرق، وتغدو لياليها

رائعة يعجز اللسان عن وصفها؛ فعندما تُغرب الشمس ويسدِل الليلُ ستاره يظهر موكب صامت من النجوم الّتي لا تُعد ولا تُحصى ويمتلئ الفضاء الأزرق المفعم بالأسرار، وتهمس النجوم بأسرارها لأولئك الذين يستمعون إليها مضطجعين تحت قبّة السماء، محدِّقين في المدى اللامحدود. ويعْقب النهارُ الليلَ، والأمطار الغزيرة تقضي على جفاف الصيف، فيأتي الموسم تلو الآخر، وتدور عجلة الحياة بانتظام وتناغم مستمرَّين.

فلا عجب إذا كانت الألحان المتميّزة والفريدة لموسيقى الطبيعة، منذ عصور، قد خلقت في الإنسان ذاته ألحاناً منسجمة مع سجعها الغريب، بل قد يكون من المستغرب إذا كان الذهن الهندوسي لم يطوّر ثقافة ونظرية للحياة ونظاماً اجتماعياً غريباً وفريداً. وكانت ظروف الحياة نفسها غريبة الأطوار، فالقرى والبلدات التي يسكن فيها عدد هائل من سكّان الهند، والصوامع التي يعيش فيها العرّافون والشعراء والنسّاك كانت تحتضنها الأشجار الكثيفة أو الوديان العميقة للغابات، والأثر الذي تركته الطبيعة على نفوسهم عند فجر حياتهم بقي مع تقدم سنّهم ونضج، فارتسمت الغابات كالنقش في ذهن الهندوسي.

وطوّر العقل الهندي شعوراً تجاه الزمان والمكان وتصوّراً لحقيقته، فرأى الهندوس أن الحقيقة تعمل عملها في زمان تام ومتواصل ودائري، وفي مكان لا يوجد فيه فراغ، مكانٌ ذو منحنيات ليّنة مثل منحنيات اللوتس. وكان لكلّ من الزمان والمكان عددٌ من

الاعتبارات، فكانوا يرون أن الكون متّسع لا نهاية له، وهو مفعمٌ بالحياة، فالامتيازات الدقيقة والأشكال المتداخلة لا تُعَدّ ولا تُحصى، ولا بداية لها ولا نهاية، ومع ذلك فهو الكون والكلّ.

ثمّة ميزة أخرى لهذا الوعي تلاحَظ في انتصارات الحضارة الهندية وهزائمها، وتتمثّل في مضمونها الباطني. وفي حين أنَ العنصر الغالب في الوعي الأوروبي يتمثل في إرادة العمل، فإنه في الوعي الهندي يتمثّل في إرادة المعرفة. وقد ترك التركيز الخاص لكلٍّ منهما أثراً عميقاً في نموّ حضارتيهما. ويحمل كلٌّ من الدين والفلسفة والفنّ والعادات والتقاليد الطابعَ المعرفيَّ نفسَه، ويؤكّد بلسان حاله وبنمطه الخاص ذلك التصوّر عن الحقيقة الذي يشكّل قوام الوعي الهندوسي.

وقد تناولنا بالبحث، في الفصول السابقة، الدينَ والفلسفة، وعلينا أن نتناول الآن فنّ العمارة والنحت والرسم: يُلاحَظ أن الدين والفنّ يرتبطان بعضهما ببعض ارتباطاً وثيقاً، وهما وجهان لواقع واحد، أحدهما يولي الأهميّة للحياة والآخر للشكل. وجميع التغيُّرات في الوعي الديني تؤثّر على التعبير عن الفنّ. وكلّما تتغيّر الأشكال الفنيّة تؤدّي في المقابل إلى تغيُّرات في المعتقَد. والعقل البشري وحدة واحدة، وكائن حيٌّ يعمل ويتفاعل ككلّ. فلننظر كيف ألْهمت الديانة الهندوسية الفنّ الهندوسي.

يتّسم الإنسان الهندوسي بالفوضى الروحية، أمّا إيمانه فهو محض شخصي وفردي، وعبادته عبارة عن تواصل نَشِطٍ مع الذات.

كما يتميّز بتجرّده من جميع الظواهر الخارجية، وبتحقيق وحدته مع الذات الإلهيّة في حالة النشوة الباطنية. وعندما يتمّ اكتساب هذه الرؤية للوحدة الداخلية يعود إلى العالم ويدمج التعدّد في الوحدة. فهو وجودي يرى الله في شكل هيرانياغاييها (الجرثومة الذهبية للخلق) حيناً وفي شكل فيرات (الإجمالي للكلّ) حيناً آخر؛ فتصوُّرُه الوجودي تعبيرٌ عقلي عن إحساسه البدائي للغابة، فكلّ غُصَين وغصن، وكلّ زهرة، وكلّ ورقة، هي عنده شكلٌ تنعكس فيه الغابة نفسها. وفي حين أن كلّ غصين وغصن وكلّ زهرة وكلّ ورقة تتغيَّر بسرعة وباستمرار، فإن الغابة لا تزال على شكلها الأبدي والماورائي؛ فحياة الإنسان في هذا الكون شأنها شأن الزهرة في الغابة. إذ إنّ الإنسان أيضاً يعيش ويموت ويولد مرّة أخرى حتّى يستنفد جميع إمكانيات العمل، إمّا من خلال سلسلة كاملة من الحياة، وإمّا من خلال تحقيق الذات بشكل تام ومدروس؛ وهدفه النهائي، في كلتا الحالتين، هو التوحُّد مع الحقيقة الأسمى التي هي مصدره الأساسي. وعندما يتحقّق هذا التواصل تنتهي دورة الحياة لتتبعها دورتها الأخرى، وهي مشابهة للأولى أو مختلفة عنها.

ويصوِّر فنّ العمارة الهندوسية هذا الوعيَ بأشكال جامدة، بل هو رمز ثنائي الجانب لسرّيّة المعبود وروعته؛ فالمعبد من الداخل حجرة صغيرة مظلمة ذات سقف متدلٍ وأعمدة ثقيلة مع أشكال منحوتة كثيرة. وفي وسط الحجرة، وبعيداً من المدخل، حيث لا يصل بصيص من الضوء المباشر، تمثالٌ واقف أو جالسٌ أو مستلقٍ. ولا يكاد يدخل أكثر من رجل واحد في حرم المعبد القاتم

الذي يسوده جوّ من الصمت والغموض، بما يحثّ روحَ الإنسان على أن تقف وحدها في معبد القلب، قبالة السرية، وجهاً لوجه. أمّا الجانب الخارجي للمعبد فهو غنيّ بأشياء وأشكال كثيرة، فهناك عارضة فوق عارضة وقاعدة على قاعدة، وقوالب وأفاريز وشرائح في سلسلة متوالية لا نهاية لها، وتنتهي الجدران على شكل درجات في سلّم طويل، ولا يوجد شبر واحد من المكان خالياً. وفوق المعبد قبّة هرمية أو برج هرمي، في شكل طبقة فوق طبقة، وكلّ طبقة مرصَّعة بالمحاريب والتماثيل، والبرج مزيّن بأبراج مصغَّرة من كلّ واجهة، والتشكيلات التي توجد في الجدران نجدها على الأعمدة أيضاً، وكلّ عمود نموذج للمعبد نفسه، وفي القواعد تماثيل حرس المعبد، والجزء الأوسط من الأعمدة مقسَّمٌ إلى حلقات وأفاريز تمثّل المناظر الدينية، ويعلو تاج عمود على تاج عمود آخر، والمساحة بين الدعائم التحتية والعوارض المرتكزة على الدعائم مليئة بتماثيل المرأة. والأبواب والنوافذ مثبتة على ركائز مختلفة المقاييس، والتي جُعِلَت فيها الأنماط الهندسية والتقليدية والأزهار والأشجار وغير ذلك. والأفاريز المائلة التي تبرز خارجة عن الجدران وتشكيلات القوالب المنحوتة عميقاً في المبنى، تعرُض مناظرَ الأضواء والظلال الجميلة على السطح. وتبعث الخطوط العمودية للقمّة الصاعدة والخطوط الأفقية لسقف الدهليز على الشعور بالرفعة والشموخ. أمّا الشرفات المنخفضة الشبيهة بالأعمدة أو طوابق القاعات ذات الأعمدة والزخارف الغنية اللانهائية، فإنها تُبرِز الحقيقة التي تكمن في جميع

هذه الأشكال والصور. ومجمل القول إن للمعبد مظهراً خارجياً مهيباً يبعث في النفس مشاعر الكرامة والعظمة والجلال.

هذا الشعور الجمالي العام للهندوس عبَّر عن نفسه من خلال العديد من أساليب فنّ العمارة التي ازدهرت في الهند قبيل فتوحات المسلمين في الفترة الممتدّة بين بداية القرن الثامن ونهاية القرن الثالث عشر. ويمكن تصنيف الأنماط الهندوسية المستمدَّة من الأنماط السابقة للعهد البوذي في ثلاثة أصناف أساسية، بحسب المناطق التي أُقيمت فيها النصب التذكارية للهندوس، وهي: أنماط شمال الهند، وأنماط دكن أو شالوكيا، وأنماط جنوب الهند أو درافيد. ثمّ هناك أنماط فرعية تابعة للأقسام الرئيسية ومن بينها أنماط انتقالية. والفروق في الأنماط ناتجة أساساً عن اختلاف شكل السطح أو القمّة. ففي معابد الهند الشمالية تكون القمّة مثل برجٍ رفيع مع الجوانب المنحنية الأضلاع المستدِقَّة في الجانب الأعلى، وتتوَّج بحجرٍ كبير محدَّدٍ وبصليّ الشكل، يُسمّى أمالاسيل، وتعلوها قمّة مثل المزهرية يقال لها كلس، وهي جميعاً مزيّنة وغنيّة بالنقوش في مساراتها الأفقية، وعلى الحلقات أو الأضلاع العمودية العريضة والزوايا.

وأمثلة هذا النمط توجد في معابد بهوفانيسوار في أوريسا، ومعابد وسط الهند، في خاجوراهو وغواليور، ومعابد راجبوتانا وغوجرات، وأحياناً تكون خطوط القمّة مستقيمة كما في معابد غايا، وفي معظم القمم تشمل الأعمال التزيينية إعادة رسم الأشكال نفسها المرسومة على الوجوه.

وفي النمط الدرافيدي يرتفع سقف هرمي الشكل، بعدَّة مراحل، ويتوَّج بقبَّةٍ صغيرة، مستديرة أو مضلَّعة. وقد يكون لهيكل المعبد الدرافيدي عددٌ من الطوابق، يصل إلى خمسة عشر طابقاً. وفي العصور السابقة كان في كلّ طابق عددٌ من الحجيرات السكنية، التي أصبحت في ما بعد أماكن للتزيين فقط. وهكذا تطوّر غوبرم (شكل شبيه بالمنار في مبنى المعبد) من البرج الهرمي. ولاحقاً، تميَّزت المعابد في الجنوب بوجود العديد من السرادقات في غوبرمات على البوابات والأفاريز المزدوجة الانحناء. وأقدم أمثلة على هذا النمط من فنّ العمارة هي عربات الحصان المصنوعة من قطعة صخرية واحدة في مامالابورام، ومعبد كيلاس في إيلورا، ومعبد فروبكس في باتاداكال، ومعبد راجراجيوسوارا في تانجور وغيرها. أمّا أمثلة النمط الأخير من الفنّ فهي معابد مادورا وسريرانغام وغيرها.

ويعتبر النمط الشالوكي نمطاً انتقالياً بين أنماط الشمال والجنوب. فقد فقدَ سيخارا (البرج الصاعد في المعبد) شكله المتميّز بالطوابق في النمط الدرافيدي، وأصبح مَدرَجاً من دون أخذ الخطّ المتواصل للنمط الشمالي، مشكِّلاً أهرامات بمختلف الارتفاعات. والحرَمُ مخطَّطٌ عادةً في شكل نجمة، ويُقام على شرفة واسعة، والأجزاء السفلى المرصفة للجدران مليئة بأعمال النحت على أوسع نطاق، وقد وضعت حواجز الحجر المخرم بين الأعمدة. وتوجد المعابد المصنوعة على هذا النمط في مناطق الدكن كافّة بما فيها ميسور، ومقاطعات كاناريس وأراضي الملك نظام وحتّى

ناغبور. وأكثر الأمثلة روعة وبهاءً على هذا النمط هي معابد هاليبيد في ميسور.

ويكشف تحليل المباني الهندوسية لهذه الفترة النقاب عن ميزة الإنجازات المعمارية للهندوس. والخطّة التي يُنشأ المعبد على أساسها تشتمل عادةً على ما يلي: حجرة مربَّعة (غربهغره) يوضع فيها صنم وهي قاعدة للبرج، ورواق (ماندابا)، وبينهما غرفة وسيطة (انترالا)؛ وفي المعابد الكبيرة قد يكون الرواق في شكل قاعة، وله رواق آخر أمامه، وشرفة مسقوفة قد تحيط بالحرم. والجدران مقسَّمة إلى عارضة وطبقة سفلية وواجهة ممتدّة إلى السطح القائم على الأعمدة، وهي مدرجة بتخطيط جيّد، وقد بُنيت في طبقتين: خارجية وهي مع تشكيلات القوالب، وداخلية وهي ملساء، وبسماكة غير متساوية في أماكن مختلفة، فهما سميكتان من الخلف وعن الجانبين، ورقيقتان عند الزوايا. والتناسب بين مساحة الجدران والمساحة التي تحتلّها الغرف مقدَّرة بحسب نظام النِّسَب، وهذه النسب في معابد أوريسا أربعة أعشار وستة أعشار. ونتيجة لذلك، فإن الجدران صلبة للغاية، وثابتة.

وأبواب المعابد الهندوسية مستطيلة الشكل، واستُخدمت فيها الأعمدة والعتبات لتغطية المساحات. والتناسب المعتاد بين الارتفاع والعرض في الأبواب اثنان مقابل واحد. والركائز منقوشة في تشكيلات القوالب الرأسية، بعضها بارزٌ والبعض الآخر مجوَّف. وقد تكون إطارات الأبواب ذات ثلاث أو خمس

أو تسع شقق، وتُزخرف بزواحف وأوراق وحلى معيَّنة، أو على شكل مربّعات ودوائر، وصور حيوانات، وأشخاص راقصين، وغير ذلك من الأشياء. وفي الكهوف البوذية واليانية والهندوسية تُزخرَف واجهةُ المدخل على نطاق واسع، وثمّة فوق البوّابة المستطيلة أقواسٌ مثقوبة يُقسَم منحناها الداخلي بحوافّ، ونقطة تلاقي المنحنيات ممدودة لإعطائها شكل ورقة التين الهندي. غير أن استخدام الدعامة، والقوس والعتبة شائع في كلّ مكان، ما يُظهِر الطابع الرئيسي لفنّ العمارة الهندوسي المتمثّل في استخدام العوارض الأفقية.

ومن أجل تغطية المساحات الواسعة والغرف، اعتُمدت طريقتان للتسقيف. وأبسط شكل في الطريقة الأولى هو إقامة أربعة أعمدة ووضع العوارض الحجرية عليها ثمّ تغطية الفتحة ببلاطة، ولكن ذلك لا يمكن إلّا عندما تكون المساحة صغيرة، وبالتالي فإن الخطوة التالية عبارة عن تخفيض حجم المساحة المركزية بقطع أركانها عن طريق الحجارة المثلّثة الشكل في كلّ زاوية من المربّع، ويمكن إجراء هذه العملية بتكديس طبقة على طبقة حتّى تستدقّ المساحة إلى الحجم المطلوب. والأسلوب الثاني هو ترتيب الأعمدة في زوايا مكان مثمَّن لدعم السواكف، وبناء قبّة عليها بوضع تلك السواكف المتعاقبة أفقياً بحيث تستدِقّ مع النتوء في الجانب الداخلي. وعند الضرورة يتمّ تصغير المثمَّن إلى مضلّع من ستة عشر ضلعاً، ويُزخرَف السطح الداخلي للقبّة بتشكيلات القوالب المنحوتة بأشكال دائرية على مفاصل القبّة، وتُعلّق الثريا في الوسط.

ويتمّ تصميم السطح الخارجي للقبّة بشكلٍ رمزيٍّ. ولمعبد فيشنو، حيث يوجد تمثالٌ واقف (سثانيكا)، برجٌ مستدِقٌ يرتفع مع أضلاع عمودية (سخارا)، وفي معبد *شيفا* تمثال جالس، وسقفٌ مُقبَّب أو مدرَّج وقِبَّةٌ مع تشكيلات القوالب الأفقية، أمّا معبد ناراين حيث تمثال راقد (سايانا)، فله سقف مثل عقد برميلي أو لوحة مقلوبة أو متوازية السطح، مع جملونات القوس المحدّدة في النهايات.

ولا من شواهد تدلُّ على رواج بناء المحاريب بتركيب لُبَيْنات العقد المتشعبة في ذلك العصر، ولكنّه ربّما كان معروفاً. وربّما كان سبب عدم رواجه هو الخوف من احتمال سقوط جزء من البناء فجأة، فتمَّ اعتماد أسلوبٍ للبناء يأخذ بالاعتبار الأثقال العمودية للجزء الأعلى على المحراب؛ ففي أسلوب البناء، في ذلك العصر، تُدعَم الجدران المتينة المحراب تحت هذا النظام، ويساعد وزن أمالك (amalaka) وكلس (kalasa) في تثبيت جانبَيْ البرج (sikhara). ولا تُترَك القبّة والقمّة من دون زخرفة، ويكون السطح كلّه مغطّى بنقوش كثيرة. وعلى أية حال، حافظت الأبراج البوذية وداغابا القديمة في قاعات شايتيا على ميزتها المتمثّلة في شكل البصل.

وتتميّز أعمدة العمارة الهندوسية ودعائمها بكثرة الزخارف وتنوّعها بشكلٍ غير محدود، وهي ذات أربعة، أو خمسة، أو ستة، أو ثمانية أضلاع أو ستة عشر ضلعاً، أو مستديرة. وترتيبها، وكذلك التناسب بين القطر والارتفاع والفرجة بين العمودين، كلّ

ذلك محدّد بشكل صارم. والأجزاء المختلفة مثل قاعدة العمود، والقاعدة، والإفريز، وتاج العمود وتشكيلات القوالب المربّعة والنصف دائرية، والمحدَّبة والمقعَّرة، جميعها مصنوعة بحسب نظام معيّن. وعموماً تتوافق أجزاء العمود مع أجزاء الجدران. وقد تكون الدعائم مزدوجة التاج، ومزيَّنةً بأشكالٍ مختلفة مثل الحيوانات والأجراس والفواكة، وهي تحمل الكتائف الداعمة للعتبات التي يقوم عليها السقف. ويمكن استخدام أطنافها كمساند للألسنة السفلية لسند التماثيل والتي عادة ما تُستخدم لغاندهارفا، ولتقوية أقواس الأكاليل (توران). وزخارفها غنيّة للغاية، وفيها محاريب لوكبال والآلهة والإلهات، وفي المعابد اليانية تيرهانكار والقدّيسون، وأفاريز مناظر العبادة، وقطيع الحيوانات، وأشكال من ورق اللوتس وغير ذلك.

والكورنيشات أفاريز ناتئة بشكل ملموس أو أحجار موضوعة على المساند، وعادة ما تكون منحدرة من الجدران بزاوية 45 درجة. وقد تكون متموّجة أو مشكَّلة بازدواجية الانحناء (وبخاصة في الجنوب). وهي تحمي الجدران من العوامل الجوية وتدفع مياه الأمطار بعيداً عنها. وعادة ما تكون المساحة بين الأسندة تحت الأطناف مزخرفة، وتصنع النقوش على الأسندة بأجمل أسلوب.

وتُزخرَف الحواشي بشكل رائع واستثنائي، بحيث لا يمكن لأيّ مدرسة أخرى لفنّ العمارة في العالم أن تُنافس المدرسة الهندوسية في الثراء والتنوّع. ففي الزخرفة تهيمن الأشكال العضوية، والنباتية

والحيوانية، وتستخدَم تماثيل الإنسان بحرِّية. ويغطّى المبنى كلّه بالزخارف بما يخلق الانطباع بأن الغرض الوحيد منه عرض الأشكال التي تظهر فيها الحياة نفسها. وعلى الرغم من ذلك، فإن الزخرفة الغنيّة لا يُسمح لها بإخفاء السمات الأساسية لهيكل المبنى أو بالتقليل من قيمته ككتلة موحّدة. ويتحقّق ذلك عن طريق التقيُّد بقوانين الهيمنة والتبعية للكتل، وقوانين علاقة الأجزاء وتصنيفها، وقوانين نسبة العناصر وتناسقها، بما يضفي على البناء طابع الوحدة والانسجام ويثير المشاعر الموحية لدى الفنّان المعماري، ويعبّر عن الأغراض الجمالية ذات القيمة لديه.

ويختلف وعي المسلم عن وعي الهندوسي اختلافاً واضحاً؛ فالإسلام دين المناطق الحارة، والأحرى أن يقال إن الإسلام ازدهر في المناطق القليلة الأمطار، وهي مساحات شاسعة من الأراضي تشمل كلاً من أفريقيا شمال خطّ العرض باثنتي عشرة درجة فوق خط الاستواء، والجزيرة العربية، وجنوب شرق بلاد فارس، ومنطقة بحر أرال وقزوين، وصحارى غوبي وتوكلا، حيث معدل هطول الأمطار دون عشر بوصات في السنة، في حين أن نصيب آسيا الصغرى وبلاد الرافدين وشمال بلاد فارس وأفغانستان وجنوب سيبيريا وتركستان الشرقية، من الأمطار يتراوح بين عشر بوصات وعشرين بوصة. فهذه الأراضي القاحلة التي يحدُّها المحيط الأطلسي في الغرب وجدار الصين في الشرق هي موطن الشعوب المسلمة، حيث يشكّل المسلمون نسبة مئة في المئة، أو الأغلبية الساحقة من السكّان؛ وخارج هذه المناطق يوجد المسلمون بأعداد كبيرة، ولكن

باختلاطهم بأقلّيات من أتباع الديانات الأخرى، باستثناء ماليزيا وإندونيسيا. ففي هذه المناطق عاش المسلمون منذ فجر تاريخهم، ونسجوا ثقافاتهم على نطاق واسع، وهنا تقع المدن الكبرى كافة التي أسهمت في بناء هذه الثقافات، مثل سمرقند، وبخارى، وغزنة، وهرات، وأصفهان، وتبريز، وشيراز، وبغداد، ودمشق، ومكّة المكرّمة، والمدينة المنوّرة، والقاهرة، وتونس، وقرطبة.

ما هي طبيعة هذه الأراضي، وكيف أثّرت في عقلية الشعوب التي تقطنها؟ وفي الحقيقة ليست كلّ الأراضي المسلمة ذات طبيعة واحدة، بل هي متنوّعة المناخ، ويختلف بعضها عن بعض؛ فآسيا الوسطى منطقة منخفضة، وبلاد فارس سهل مرتفع، وآسيا الصغرى مسالك جبلية وأودية أنهار عميقة، وبلاد الشام والحجاز صحراء وساحل بحري، والعراق ومصر وديان وأنهار.. ولكن ثمّة ما هو مشترك بينها جميعاً، وهو الأراضي الخصبة والواحات الكبيرة أو الصغيرة التي تحيط بها صحراء واسعة من الرمال. وهناك تباين واضح وملموس بين قطعة الأرض المنتِجة والصحراء الجرداء أو الأرض الحجرية الرملية التي تحيط بها. والمساحة الواسعة اللا محدودة من الأراضي المُجدِبة في جميع النواحي، والسماء الصافية الفسيحة، والنهار المشرق الباهر، والليل المليء بالنجوم النيِّرة التي لا تعَدّ ولا تُحصى، وتعاقب الفصول بانتظام، وقسوة الطبيعة، والجهود العظيمة المبذولة للإبقاء على حياة النباتات وحماية النظام المعقّد لقنوات الريّ والحدائق الغنّاء من الدمار، والحياة البدوية التي تتغذّى من المراعي غير الكافية، والصحراء، والمهن التي تقتضي الجلوس والتي تمارَس

بشكل مكثف في المدن والأماكن الخصبة.. هذا كلّه يترك آثاراً عميقة على عقول سكّان هذه المناطق.

إن ماورائية الحقيقة المطلقة وكمالها، وتفاهة الإنسان وأعماله، وامتدادات الفراغ بين الزمان والمكان، واستقامة الشعور الأخلاقي والفكري، ودورية الطاقة العاطفية، والكسل المؤسف، وتجريدية التفكير، منطقيّاً وهندسيّاً، وغياب المشاعر الاصطناعية، والحبّ الشديد للأفكار الخالصة والاشمئزاز من الرمزية والتشبيهية، والوضوح والحتمية في رؤية المعالم، والإسهاب في بيان التفاصيل، والإيمان الباطني بنظام الطبيعة الثابت، والاستسلام للهدوء، والخضوع للإرادة الإلهية، كلّ هذا من الخصائص الرئيسية للعقلية المسلمة في صورتها الأصلية. وقد تصبغها التأثيرات البيزنطية أو المسيحية أو المغولية أو الهندية أو الإسبانية الرومانية وتُنوِّعها، ولكن لا يمكن أن تغيرها تماماً. ويجد هذا الوعي تعبيره في الدين والأدب والفنّ.

إن عقيدة التوحيد القوية، وعدم التسامح تجاه الأديان الأخرى، وترسيم الحدود الواضحة بين المؤمن والكافر، والإيمان بالآخرة الفريد من نوعه، والولادة الواحدة، والوفاة الواحدة، والقيامة التي لها ثواب أو عقابٌ أبديان، وغياب الطبقات الدينية أو الاجتماعية، كلّ هذا يحدّد المفهوم الديني عند المسلمين. ويحظى هذا الوعي بتعبيرٍ أدبي في القصائد الغزلية بتنوّعات لا حصر لها حول الموضوع نفسه، مع براعة مذهلة في اختيار كلمات مصقولة وقوافٍ

مناسبة، مع الترابط الدقيق بين الأبيات من الناحية الصوتية، تماماً على نمطِ الزخرفة الهندسية الإسلامية.

والفنّ الإسلامي، مثل الفنّ الهندي، أو أيّ فنّ آخر، يحدِّد معالمَه احتياجاتُ الدين والعبادة العملية. فلا بدّ للمسلم من أن يكون له بيت للعبادة يجسِّد تصورَه عن الحقيقة الأعلى، ويكون رمزاً للعظمة الماورائية للاتساع اللامحدود، ورمزاً لسموّها وصفائها، ومكاناً لأداء الصلوات جماعةً، ورمزاً للطابع الشمولي للحقيقة المطلقة.

وهذه المشاعر تتحقّق في المسجد، مع عقوده المدبَّبة، وقبّته الرفيعة، ومئذنته العالية، ومداخله الشامخة، وممرّاته ذات الأعمدة، وخطوطه الواضحة والمجرَّدة من أيّ عمل للنحت، مع أقلّ ما يمكن من الزينة، وسطحُه المزخرف بالنماذج الأرابيسكية التقليدية، والأنماط الهندسية المتداخلة، ونقوشه الخطيَّة الجميلة، وخارجه المنسجم والمتناسق والمغطّى بالقراميد الملمَّعة، وداخله البارد والمظلَّل والفسيح، كلّ ذلك يحقِّق تطلُّعات العابد المسلم وأشواقه الروحية. وقد أسفرت بصمات هذه العناصر على مدارس فنّ العمارة المحلّية الباقية عن نموّ الأنماط المختلفة للفنّ الإسلامي في المغرب ومصر وبلاد الشام وبلاد فارس وتركيا.

وعلى صعيد أرض الهند، أسفر الصدام بين العقليَّتين المتباينتين وثقافتهما عن خلق ثقافة جديدة جرت مناقشات كثيرة حول جانبها الديني. وقد حصل التطوّر نفسه في الفنّ أيضاً. فاندمجت العناصر الهندوسية والإسلامية لتشكيل نوع جديد من

فنّ العمارة. فالمباني التي بناها المسلمون لأغراض دينية أو مدنية أو عسكرية، لم تكن إسلامية سريانية مصرية محضة، أو فارسية خالصة، أو خاصّة بآسيا الوسطى، وهكذا ما كانت المباني والمعابد أو القصور أو النصب التي بنيت للهندوس هندوسية خالصة. فقد تمَّ تخفيف السذاجة المجرَّدة في العمارة الإسلامية إلى حدّ ما، والزخارف الاصطناعية المفرطة من العمارة الهندوسية، فظلّت الحرفية، والزينة الوافرة، والتصميم العام هندوسياً إلى حدّ كبير، بينما أصبح التأثير الإسلامي واضحاً في شكل المحاريب، والقباب المجرّدة من الزخارف، والجدران الملساء، والداخل الفسيح. وكانت المباني التي شيّدها الهندوس أو المسلمون منذ القرن الثالث عشر من النوعية الفنيّة نفسها، مع وجود اختلافات يقتضيها الغرض من استخدام تلك المباني، كما تنوَّعت الأساليب وفقاً لاختلاف التقاليد المحلّية والخصوصيات الإقليمية.

يقول الأكاديمي فيرغوسون: «*في جميع الأنماط الإسلامية الهندية، في دلهي، وأجمير، وآغرا، وغور، ومالوا، وغوجرات، وجونبور وبيجابور، سواء كان الحكّام المحلّيون من العرب، أم الباثان، أم الأتراك، أم الفرس، أم المغول، أم الهنود، فإن شكل بناء قباب المساجد والمقابر والقصور، وكذلك الرموز الهندوسية التي تتوّجها، والمحاريب التي بُنيت لتمثّل المقامات الهندوسية؛ والأقواس التي بُنيت أحياناً بأسلوب هندوسي وبشكل تقريبي دائماً، والرمزية التي تكمن وراء التصميمات الزخرفية والهيكلية، كلّ هذا يدلّ بوضوح على أن المسلمين ـ في نظر المعماريين الهنود ـ كان لهم دور مميَّز في صنع نسيج الهندوسية؛ فلم يكن مستغرباً أن يكونوا*

مسلمين بكلّ معنى الكلمة مع بقائهم هندوساً»[1]. وقد ألقى هاويل أضواء تفصيلية على هذا الموضوع في أعماله حول الفنّ الهندي، فليس ثمّة ما يدعو إذاً إلى المزيد من التفصيل والإسهاب في ذلك.

على أية حال، يجب أن نتذكّر أن بعض عناصر فنّ العمارة الإسلامي، ومنها المحراب المحدَّب والقبّة البصلية الشكل، ربّما كانت مستمَدَّة من الأصل الهندوسي. وقد وصف فيرغوسون[2] العملية التي تطوَّر بها المعبد الياني إلى مسجد المسلمين، لكن الشعور الجمالي الإسلامي يختلف بالتأكيد عن الشعور الهندوسي، ومهما يكن من أهميّة لأصول العناصر، فإنّ ما لا سبيل إلى إنكاره هو أن التأثير الإسلامي في فنّ العمارة، في القرون الوسطى، في الهند، أسهم في تحوّل القيم الجمالية الهندوسية القديمة.

وأول نماذج للبناء الإسلامي في الهند مسجدان عظيمان في دلهي وأجمير، بناهما قطب الدين أيبك، في نهاية القرن الثاني عشر تقريباً[3]. ومنذ ذلك الحين كانت كلّ مدينة تحتلّها جيوش المسلمين

---

(1) Havel: Indian Architecture, p. 101.

(2) Fergusson: Eastern Architecrure, Vol. II, p. 69.

(3) لقد تحدّث المؤلّف عن أشهر المساجد في الهند. وكان قد تمّ بناء بعض المساجد في الهند قبل عهد قطب الدين أيبك (1206 – 1210)، فقد ذكر السيّد سليمان الندوي ضمن عمارات القاضي نور الدين الشيرازي في بهروش: «من عماراته مسجد صغير وعليه لوحة للعام 430هـ كتب فيها (هذه العمارة القديمة في شهور 430هـ)». ثمّ كتب في ذكر بهروش: «وفي هذه المدينة تذكار أثري إسلامي آخر، وهو جامعها الحجري، ولوحة هذا الجامع الأصلية للعام 458هـ وبعد ذلك في عهد محمد تغلق العام 721هـ بنيت قبّة من الصوّان على المدخل. ومن الأرجح أنه لا يوجد أيّ مسجد آخر أقدم من هذين المسجدين في الهند» (السيد سليمان الندوي، نقوش سليماني، ص 280) (المترجم).

تحتضن المساجد والقصور والمقابر وغيرها من المباني التي شُيِّدت على نمط فنّ العمارة الهندوسي الإسلامي الجديد. إنّ إطاحة معظم الممالك الهندوسية الشمالية، والضغوط المستمرّة على تلك التي صمدت في وجه الغزوات الإسلامية الابتدائية، أحدثت ظروفاً غير مواتية للانهماك في عرض المظاهر الفنيّة الباهظة التكلفة. ونتيجة لذلك لم تُشيَّد أيُّ مبانٍ ذات أهميّة تذكر في شمال الهند لمدّة قرنين بعد بناء آخر نصب تذكاري لفنّ العمارة الهندوسية متمثّلاً في معبد فاستوبالا وتيجاهبالا في غيرنار (1230). وقد حصل نوعٌ من التوازن السياسي في حوالى منتصف القرن الرابع عشر، حيث انحسر مدُّ الغزوات، وبدأت الإمبراطورية التغلقية تتجزّأ في ممالك محلّيَّة بعد تجارب رائعة، ولكن سيئة الحظ، قام بها محمد تغلق، وانتهز أمراءٌ هندوس من راجبوتانا وبونديلخاند هذه الفرصة، فوضعوا اليد على الأراضي المجاورة، وفرضوا سيطرتهم على الموارد الهائلة من الرجال والأموال. وسرعان ما أصبحوا قوّة سياسية يُحسب لها حساب، وتعاملوا مع الحكّام المسلمين، في غوجرات ومالوا وجونبور، على قدم المساواة، وأثاروا الذعر والخوف في مناطقهم الحدودية، وقاتلوهم، وعقدوا معهم اتفاقيّات، ولم يعودوا عرضة لتهديد السلطة الإمبراطورية في دلهي بالقضاء عليهم. وباستعادة الثقة بالنفس وازدهارهم، أصبحوا قادرين على توظيف طاقاتهم لرعاية الفنّ مرّة أخرى. وبحلول بداية القرن الخامس عشر بدأوا بإنشاء المباني التذكارية التي كانت مثالاً لإخوانهم في الدين من الأجيال اللاحقة في جميع أنحاء الهند.

وكان أمام هؤلاء الأمراء الهندوس خياران في تبنّي النمط المعماري: فإمّا إحياء النمط الهندوسي القديم الذي كانت أمثاله كثيرة من حولهم، أكان ذلك في راجبوتانا أم في بونديلخاند، وإمّا اعتماد النمط الهندوسي الإسلامي الجديد الذي أبدعه الفنّانون الهندوس ورعاتُهم المسلمون معاً؛ فاختاروا هذا الخيار الأخيرِ إمّا عن حكمةٍ منهم، وإمّا لأنّهم كانوا مضطرّين إلى ذلك. ولعلّ معبد رامبور[1] قرب مدينة صدر، في مقاطعة غودوار في إمارة جودهبور، هو أوّل نموذج لفنّ العمارة الهندوسي يظهر فيه الانحراف عن التقاليد القديمة، وقد بناه شخص يانيّ اسمه دهاراناكا في العام 1439، في عهد كومبها، رانا (أي ملك) ميوار.

والمعبد الذي ينتمي إلى طائفة كانت تقطن في وادٍ منعزل، لكنْ رائعِ الجمال، في جبال أراولي، يقع في حضن قلعة كومالنير، المقرّ المفضّل لرانا (ملك) كومبها. وهو شبه المربع في التصميم، وقد بُنِي على الدور التحتاني المرتفع، من دون زخرفة، باستثناء قليل من الأطواق الحجرية المتواصلة أفقياً، ممّا يظهر الميل المكتسب نحو الأسطح العادية التي كانت تأخذ مكانها في العقل الهندوسي. وفي المعبد أربع قاعات وخمسة مقامات للعبادة، أكبرها في الوسط، والأخرى في الزوايا الأربع. وهذه المقامات مغطّاة بالقباب، والقبّة المركزية فوق الطابق الثالث. وتحيط بها مجموعة من الغرف الصغيرة التي فيها صور وتماثيل ولكلّ منها سقف هرمي الشكل. ودعائم

(1) Burgess: Archaeological Survey, Vol. VII. The Muhammadan Architecture of Ahmedabad, p. 32.

مقامات العبادة التي تسند القباب متطابقة تقريباً في التصميم مع دعائم المسجد الجامع الذي بناه أحمد شاه. والجزء الخارجي من القباب عادي وغير مزخرف مثل قباب البناءات الإسلامية. وعلى الرغم من عدم وجود الزخرفة على الواجهة، يعترف فيرغوسون بقوله: «*إنّني لا أعرف أيّ مبنى آخر في الهند، من هذا النوع، يُبهِجُ النفس*»[1].

وفي أنقاض قصر رانا كومبها في شيتور، توجد وسط شرفات هندوسية وجدران متوَّجة منتشرة في السطيحة أكشاك مغطاة بالقباب العادية والمتقطّعة وقائمة على السواكف والأعمدة[2].

وإلى الفترة نفسها، أيّ ما قبل المغول، يعود الحصن والقصور التي بنيت في غواليار، على يدِ رانا مان سينغ الذي حكمها من العام 1486م إلى العام 1516م، وخلفه فيكراماديتيا سينغ في العام 1518م، وكانت مساحة السرادق في الحصن 45 قدماً مربّعاً، وكان له سقف من الحجر قائم على اثني عشر عموداً[3]. ومن المثير للاهتمام على نحوٍ استثنائي، أن المصالح الذاتية هي التي جعلت المعمار الهندوسي يميل نحو تقليد المسلمين في صنع القباب[4].

(1) Fergusson: Op. cit., Vol. II, p. 47.

(2) Rousselet: Lea Jndes des Rajahs, p. 232.

(3) Griffin: The Monuments of Central India. Cole: Preservation of National Monuments, India, Plate 2. Cunningham: Archaeological Survey, Vol. I. Gwalior State Gazetteer, Vol. I, Part IV, by Luard and Dwark nath Sheopuri.

(4) Griffin: Op. cit., p. 46.

ويبدو معبد مان سينغ ـ على الرغم من كونه مدمَّراً ـ ركاماً رائعاً من الأبراج البارزة والشرفات المفتوحة ذات الأعمدة، والقمم المرؤوسة بالسهام. ويبلغ طوله 360 قدماً وعرضه 160 قدماً، وارتفاعه 100 قدم من سطح الأرض. ومدخله الرئيسي الذي يُسمّى هاتهيا باور (بوابة الفيل) قد بُنِيَ من أربعة أعمدة عليها قبة رائعة. وبجانب البوّابة برجان بارزان تعلوهما قبّتان وُضِعتا على الأعمدة المركّبة الرائعة. والشرفات المنحوتة بشكل رائع والنوافذ المغلقة بين الأعمدة الجدارية الرشيقة مع أقواس الإكليل بينها تزيد صورة الجانب الخارجي رونقاً وجمالاً، «*وتزيينه يعكس الروح الانتقائية نفسها التي تتميَّز بها العمارات التي بناها الإمبراطور أكبر*»[1].

وفي داخل القصر قاعتان من الطراز الفنّي، إحداهما مربّعة الشكل ومساحتها 33 قدماً × 33 قدماً، وتضمّ غرفاً تنفتح عليها. على أن كبرى هذه الغرف لها سقف ذو قمة مستدِقة، يقوم على حسيكة من الحاجز المثقوب، ويدعمه صفٌّ من ستة عشر عموداً ذات رؤوس عريضة. وفوق الرواق شرفةٌ مع درابزين منحدر. وللغرفة الغربية مدخلٌ ذو ثلاثة أقواس جميلة موضوعة على أعمدة منحوتة. والغرفة الجنوبية سقفها موضوع على قوس ذي سطح مرتفع، وللغرفة في زاويتها الجنوبية الغربية سقف يتكوّن من أقواس من الطراز الإسلامي.

(1) Ibid., p. 48.

والقاعة الثانية التي هي أكبر قليلاً، تضمّ جانباً تبلغ مساحته 37 قدماً، وغرفة صغيرة في واجهة الشرق مفتوحة على جميع الأطراف، والفتحات منحنية على شكل قوس، والسقف قبْوٌ يتكوَّن من أربع دوائر نصفيّة.

وكلتا القاعتين مزخرفة على نطاق واسع، وقد صُمِّم كلّ جزء منهما، وبُنِيَ بتمام الدقّة والعناية، سواء في ذلك الطنوف، والدعائم، والكهوف، والشرفات، والأقواس، والجدران، وقد تمّ استخدام كلّ من العوارض الأفقية والأقواس فيهما بحُريّة.

وعندما زار الملك المغولي الأول بابر غواليار في العام 1526م، أُعجب بالقصر ولاحظ أنّه «*بناءٌ له خمس قباب تحيط بها قباب صغرى من كلّ جانب بحسب عرف الهند*»[1]. والقباب مغطّاة بالنحاس المطلي بالذهب، والجدران مرصَّعة بالقراميد الملوّنة بلون أخضر، في حين تمَّ صبغ الواجهة بالجصّ الأبيض. وأن قصر مان سينغ يشمل من الميزات ما قلَّده خلفاء بابر، وكذلك المعماريون الهندوس.

كان حُكْم الإمبراطور المغولي أكبر متحرّراً، فأتاح قوّة دفع عظيمة لحركة التمازج بين الثقافتين - الهندوسية والإسلامية؛ إذ تُعَدُّ بناءات فتح بور سيكري تعبيراً عن الروح التي ألهمت الإمبراطور التصوّر الخاص بالدين الجديد الذي سُمّي «دين إلهي». كما أن بانج محلّ (أي القصور الخمسة) ترجمة حجرية لـ «الله أوبنيشد».

(1) Erskine: Babur's Memoirs, p. 384.

وبتشجيع من الإمبراطور، تمَّ بناء عدد من المعابد الهندوسية التي تُظهِر نجاح المعماريين الهندوس في تقليد أساليب البناء الإسلامي بالدرجة التي لم يوفَّقوا بها في غواليار. ومن تلك المعابد بُنِيَت ثلاثة معابد من بريندابان، ومعبد في غوفاردهان[1] في عهد أكبر، ومعبد آخر في بريندابان، في عهد ابنه جهانغير.

وفي العام 1590م بُنِيَ معبد جوفيند ديفا في مدينة بريندابان على يدِ راجا (الملك) مان سينغ كاشواها، الحاكم وقائد الجيش الشهير للإمبراطور، والبناء صليبي الشكل من حيث التصميم، وفيه صحن طوله وعرضه متساويان تقريباً، بمقاس 117 قدماً و105 أقدام على التوالي، ورواقه مغطّى بقبو مع الأقواس المتألّقة، وذلك من خصائص فنّ العمارة الإسلامي. وعلى الرغم من أن القمّة قد سقطت، إلّا أن المظهر الخارجي للمبنى فاتن للغاية. ثمّ إنّ الزوايا والشرفات البارزة بشكل كبير، وامتزاج الخطوط العمودية والأفقية، واستخدام العتب والقوس، والسطوح العادية غير المزخرفة، كلّ ذلك يضفي على البناء متانةً وروعةً غير عاديَّتين.

وقد تحوَّل معبد مدان موهان إلى خراب، حيث اندثر السقف المقبَّب وبرج غرفة الموسيقى تحت الأنقاض. وبوابة السرادق مستطيلة داخل قوسٍ سطحه الداخلي مزخرف. وجدران الواجهة

(1) Feuhrer: Archaeological Survey, Vol. XII. Growse: Mathura. Le Bon: Les Civilisation de l'Inde, Impey: Delhi, Agra and Rajputana.

مسطّحة، وهناك شرفتان بارزتان في جانبَيْ القوس. وتخلو الأعمدة الخارجية من أيّ زخرفة، باستثناء اللوتس في وسطها. والبرج على غرفة القدّيس شامخ ومثمّن الأضلاع، وقد جُعِلت فيه خطوط منحنية ومستدقّة نحو القمّة، وهو مسطّح للغاية. وبرج العبادة مماثل له في التصميم، ولكنّه غنيٌّ بلوحات منحوتة ومنقوشة بالأنواط والماس، من دون صورٍ لبشر.

أمّا معبد غوبيناث فقد بناه رايسيل، وهو من قبيلة شيخاواتي، وكان ضابطاً في حكومة الإمبراطور أكبر. ولهذه القبيلة تاريخ مثير للاهتمام. فقد حُرِم موكال رانا من الولد لمدّة طويلة، إلى أن رُزِق إبناً بفضل بركات الشيخ برهان، وسمّي بشيخ جي، وأصبح مؤسّس سلالة شيخاواتي. «*عند ولادة كلّ طفل ذكر، يضحّى ماعز ويُرَشّ دمُه على الطفل، مع تلاوة كلمة التوحيد، ويرتدي الطفل بادهيا مثل الأطفال المسلمين. وعندما يخلعه يلزم عليه أن يعلّقه على ضريح الشيخ الذي ما زال قائماً إلى يومنا هذا، على بعد ستة أميال من أكرول. ولمدّة سنتين يرتدي الطفل سترة زرقاء وقلنسوة، ويمتنع عن أكل لحم الخنزير واللحوم الأخرى كافة التي يبقى فيها دم*»[1]. وقد تحوّل المعبد إلى خراب.

وتمّ بناء معبد هريديف في غوفاردهان على يد راجا بهاغوان داس. وفيه صحن تبلغ مساحته 60 قدماً × 20 قدماً، وله خمسة أقواس في كلا الجانبين، مع منافذ منوّرة أعلاه، ومغطّى بقبو مُقنطَر.

(1) Growse: Op. cit., p. 131.

وفي العام 1627م، تمَّ بناء معبد جوغال كيشور في بريندابان، ويشير كلّ من جدرانه المسطحة، وبرجه المخروطي غير المزخرف، ومحاريبه المقوَّسة، وعدم وجود أعمال نحت، إلى الإيحاءات الجمالية الإسلامية.

ويرجع تاريخ معابد سوناغره اليانيّة[1] في بونديلخاند إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهي تعكس أساليب البناء المتنوّعة، المتأثّرة بفنّ العمارة الإسلامي. وهيكل الصرح يقف عادةً على سطيحة، ويعلوه برج واحد أو أكثر، يحيط به صفّ من الجملونات، والمظلات، والأبراج الجرسية الشكل. ويندُر وجود سيخارا (البرج) المثقل بالزخارف من الطراز القديم، حيث تمّ استبداله إمّا ببرج مسطّحٍ حديث مخروطي الشكل، ومتميّز بالقوالب الأفقية، وإمّا بقباب مختلفة الأشكال. وإنّ أحد المعابد (آثار غريفين للهند، لوحة رقم 71) يتمّ الوصول إليه عبر سلّم عالٍ، وهو ذو واجهة مع بوابة مقوَّسة مركَّبة في قوسين صغيرين، والأجنحة مزيّنة بممرّات مقنطرة خفيَّة. وكلّ الأقواس مستدقة الأطراف. والواجهة متوَّجةٌ بقبوٍ شكله مثل عربة، في الوسط، مع القبب الصغيرة في كلا الجانبين. والقبَّة المضلعة فوق الحرم مرتفعة من ورائها. ولا يوجد أيّ تمثال منحوت لتزيين المعبد. وتتَّسِم المعابد الأخرى بميزات مشابهة.

(1) Griffin: Op. cit.

ومعابد موكتاغيري[1] قرب غاويلغره في بيرار تشبه معابد سوناغره، لجهة النمط المقبَّب المأخوذ من الفنّ الإسلامي. وفي الجنوب الأقصى، في إمارة مدراس يظهر تأثير الأنماط الإسلامية في المباني الخاصة بالحكّام الهندوس، بما فيها قصور وسرادقات فيجاينغر وشاندراغيري ومادورا وتانجور. واستمرّ بناء المعابد والمباني المقدّسة الأخرى على الخطوط التقليدية، ولكن أُدخِلت تعديلات في أنماطها، في الشمال، بحسب الأذواق الجديدة.

وعلى الرغم من أن مملكة فيجاينغر كانت في حالة من الحرب الدائمة مع الممالك الإسلامية المجاورة، إلّا أنّه كان هناك تسامح ديني بشكل واسع، فيما يبدو، بين الطرفين، إذ كان كلٌّ منهما يقدّر ثقافة الآخر. فساءت سمعة حكّام بيجابور، من سلاطين عادل شاهي، مثل خلفائهم العظام من المغول، لميولهم نحو الهندوسية، حيث قاموا ومعهم كذلك سلاطين نظام شاهي من حكّام أحمد نغر، برعاية القادة المراثيين، ووظّفوا الضباط الهندوس في المناصب الإدارية، والجنود الهندوس في جيوشهم، بما أتاح زخماً كبيراً للغة المراثية حتّى أصبحت لغة التعامل الرسمي. وعامل الحكّام الهندوس في فيجاينغر بالمثل، فوظفوا الجنود المسلمين لديهم، وشجّعوا التجار المسلمين، وبنوا لهم مساجد للعبادة. وفي الأبنية الخاصة بهم أخذوا فكرة القوس من جيرانهم المسلمين. وقد ضمَّن فيرغوسون كتابَه (المجلد الأول، ص. 417) صورة لأحد السرادقات التي بُنِيت قبل

(1) Fergusson: Op. cit., Vol. II, p. 45.

سقوط حكم فيجاينغر في العام 1565م، فهو يلاحظ أنّه «نموذج *جميل من ذلك النمط المختلَط الخلّاب الذي نشأ من امتزاج الأنماط الإسلامية والهندوسية*»[1]. وتدلّ أقواسه المستدقة الأطراف المتكرّرة، وأطناف قطره المائلة، وجدرانه غير المزخرفة، تدلّ على صحّة هذه الملاحظة دلالة واضحة.

واستقرَّ ورثة سلالة فيجاينغر بعد سقوطها في تشاندراغيري[2]، في منطقة شمال أركوت، وبنوا هناك قصورهم، وواجهة أحد هذه القصور متوازنة وذات ثلاثة طوابق تعلوها الأبراج بأشكالها المبهجة. وكلّ طابق يتكوّن أساساً من قاعة ذات أعمدة، والجدران بين البابين مقوّسة من الناحيتين، ومزوَّدة بالأطناف من الزوايا ومغلقة بقباب مسطّحة. وبُنيت الجدران المثقوبة بالأقواس من الطوب، ولكن القبوات بُنِيت من الحجر.

وقصر تيرومالاي ناياك في مادورا[3]، الذي يرجع إلى القرن السابع عشر، هو أحد أروع العمارات التي بُنِيت وفقاً للنمط الهندوسي الإسلامي؛ فغرف السكن الرئيسية فيه تقع حول فناء مقاسه 160 قدماً شرقاً وغرباً، و100 قدم شمالاً وجنوباً، وتحيط بها من كلّ جانب، قناطر رائعة الجمال. والدعائم التي تسند الأقواس مصنوعة من الحجر، ويبلغ ارتفاعها 40 قدماً، وتربطها قناطر الطوب المورَّق المصمَّمة بأناقة، وهي تحمل إفريزاً وسطحاً معمّداً.

(1) Fergussen: Op. cit., Vol. I, p. 416.

(2) Ibid., p. 417.

(3) Ibid., p. 411 ff.

والسرادق السماوي (سوارغا ويلاسم) يقع في الجانب الغربي من البلاط ومقاسه 235 قدماً × 105 أقدام. وقد تمَّ بناؤه بحسب خطّة جامع كبير ذي ثلاث قباب. «*ومن المدهش أن الهيكل بكامله، وإن لم يتّم بناؤه كمسجد، يبدو في الحقيقة كأنّه واحد من المساجد الرائعة*»[1]. والقبّة المركزية يسندها اثنا عشر عماداً ترتبط معاً بواسطة أقواس ضخمة من الطراز الإسلامي. وقد صُنِعت أربعة أقواس مماثلة متجاوزة الزوايا، وفوقها برميل مثمَّن الأضلاع، وهي ذات نوافذ منوَّرة. وقد رُفع البرميل إلى الفوق، ثمّ جرى تغييره إلى دائرة وبُنِيَت فوقه القبّة. وتقع قاعة ثانية مساحتها 125 قدماً ×69 قدماً في جانب الركن الشمالي الغربي من البناء الرئيسي، وتتطابق القاعتان مع الديوان الخاص والديوان العام لقصور المسلمين.

أمّا قصر تانجور[2] فبدأ بناؤه على يد القائد الماراثي الذي أسَّس حكْم أسرته في الربع الأخير من القرن السابع عشر، وهو يشبه قصر مادورا في تصميمه ونمط بنائه.

وفي شمال الهند شهد القرن السابع عشر تشييد عدد من الصروح الشامخة في إمارات الأمراء الهندوس مثل راجبوتانا، وبونديل كهاند، وفي أمبر، وأودايبور، وبوندي، وداتيا، وأورشا. ويبدو أن النمط الجديد كان قد أصبح شائعاً على نطاق واسع، فكان يستحيل التمييز بين ما بناه الهندوس وما بناه المسلمون من عمارات. أمّا النتائج الأخرى لهذا التوليف الثقافي، فمنها بناء المقابر

---

(1) Ibid., p. 413.

(2) Ibid., p. 415.

لدى الهندوس. إذ يستحيل تحديد تاريخ بناء العمارة الأولى من هذا النوع، ولكن النوعين من المقابر، وهما مهاساتي وشاتري، لإحياء ذكرى الموتى، بدآ في الظهور حوالى هذه الفترة[1]، وبما أن دفن الموتى لم يكن أبداً من الأعراف الهندوسية، فإنّ التغيير الجديد لم يكن سوى نتيجة للتأثير الإسلامي.

وبدأ تشييد قصر أمبر[2] على يد راجا مان سينغ الذي اعتلى العرش في العام 1592م، وأكمله جاي سينغ (1625-1666م). ويأتي هذا القصر في المرتبة الثانية، بعد قصر غواليار العظيم الذي هو أرقى قطعة فنيّة للعمارة بُنِيت على أيدي ملوك أسرة راجبوت. ويقع القصر في وادٍ، وهذا ما يقلل من ميزته المثيرة للإعجاب، وإلّا فإنّه يضاهي المباني المعاصرة من النوع نفسه في فتحبور سيكري. فتيجانه الفيلية، وتماثيله المنحوتة، واستخدام الألوان والمرايا من المزايا التي جعلته نموذجاً خلاباً لفنّ العمارة.

أصبح أودايبور عاصمة ميوار بعدما فتح أكبر شيتور في العام 1568م. فبدأ مهارانا أوداي سينغ بناء العاصمة الجديدة. والقصر العظيم الذي يُقال له بري محلّ[3] بناه أمار سينغ في العام 1597م. وهو صرْحٌ من خمسة طوابق حجرية، وأجزاؤه العليا من الرخام الذي تمّ استخدامه لصنع نوافذ مدعومة بالأطناف وسياج التعريشة، وهي موضوعة على مسار سلسلة من الرخام، ومزيّنة

(1) إنّ الهندوس لا يدفنون موتاهم وإنّما يحرقون الجثث ويرمون ما بقي من الرماد في الأنهار وبخاصة في نهر غنغا المقدّس، فلم يبنوا أضرحة في المقابر (المترجم).

(2) Rosselet: Op. cit., p. 277 ff. (English Edn., p. 278, Impey: Op. cit., Plate 42).

(3) Cole: Op. cit., Plate 1. Rousselet: Op. cit., p. 195.

بالفِيَلة المنحوتة بنقوش أقلّ بروزاً. وفي ما بعد، أضاف الحكّام الآخرون إلى ذلك البناء السرادقات والأكشاك. ويقع القصر على حافة بحيرة بيكولا التي تحيط بها التلال الساحرة. وقرب البحيرة هناك قصران آخران يقعان في جزيرة. فقصر جغ نيواس بناه رانا جغت سينغ من الرخام الأبيض والأسود. وبحسب روزيليت، فإنّ الغرف الرئيسية مزيّنة باللوحات الجدارية التاريخية ذات القيمة الكبيرة. ويُضفي عليه استخدام الأفاريز البنغالية المُنحنيَة، والأقواس المستدِقّة الأطراف، والقباب، والأكشاك، والشرفات والمصاطب المفتوحة، يُضفي عليه سحراً فريداً من نوعه. والقصر الآخر (جاغ منذير) بناه رانا كرن ابن رانا أمر سينغ للإمبراطور شاه جهان الذي كان قد التجأ إليه أثناء تمرّده ضدّ والده. والجزيرة بأكملها تبدو مكاناً خيالياً ساحراً، لما فيها من خطوط للقباب والنخيل الذي تنعكس صورته على صفحة الماء[1].

وقصر بوندي[2] الذي تمّ بناؤه في العهد نفسه الذي بُنِيَ فيه قصر أودايبور، شبيه له تقريباً في النمط المعماري. كما إنّ موقعه مشابه تماماً لموقع بري محلّ، على جانب بحيرة مزوَّدة بجزيرة صغيرة فيها عددٌ من المعابد. وتتمثّل السمة المميّزة للقصر في شرفاته المزيّنة للغاية. وفي قاعاته الرئيسية صفوف مزدوجة من الأعمدة المصنوعة من الحجر المرقّط.

---

(1) Rosselet: Op. cit., p. 187.

(2) Ibid., p. 188.

وتمّ تشييد قصر داتيا[1] في بونديل خاند، في بداية القرن السابع عشر، على يد بيرسينغ ديفا، رئيس بونديلا في أورشا، وهو بناء مربَّع الشكل من الغرانيت، وقاعدته شرفة مقبّبة يرتفع عليها الهيكل بطوابقه السبعة. وتتكوّن الطوابق الأربعة الأولى من قاعات كبيرة، مع سقوف مقوَّسة مدعومة بالدعائم العديدة، ويرتفع من وسطها برج مربّع متوَّج بقبَّة مركزية. وبنى بيرسينغ ديفا قصراً آخر في أورشا مشابهاً له في النمط، ولكن أكثر تنوعاً في مظهره الخارجي، وكذلك شيَّد معبد شاتور بهوج[2].

وسطح المعبد مثل صليب لاتيني معكوس، ويؤدّي سلّم طويل كثير الأدراج إلى الرواق الذي يشكّل جناحاً بارزاً وراء الواجهة الرئيسية، وهي تنقسم إلى أربعة طوابق بأضلاع منحرفة كبيرة ويحيط بها برجان مربَّعان تعلوهما أبراج أخرى. وهناك برجان مماثلان في الطرف الآخر من المعبد، وفي وسط السقف المسطَّح، حيث توجد هذه الأبراج على أركانه الأربعة، ثمَّةَ قبَّة مستديرة على قمّتها فانوس صغير. ويبلغ ارتفاع السطيحة المبنيّة بالغرانيت، والتي يقوم عليها المعبد، خمسين قدماً. وليست هناك زخرفة على السطح الخارجي، ولكن الحجم والتناسب مُدهِشان، يثيران الإعجاب.

أمّا ضريح بير سينغ ديفا في أورشا[3] فهو بناءٌ شامخ، في شكل كتلة كبيرة مربَّعة يُحيط بها برجان عظيمان، ومتوَّجة بقبَّة ضخمة،

---

(1) Griffin: Monuments of Central India.

(2) Griffin: Op. cit.

(3) Ibid.

وعندما زارها روزيليت لم يكن قد بقيَ سوى جزء منها. وليس هناك أيّ نحت أو زخرفة على الواجهة، التي في وسطها ثلاثة أقواس، مع التجاويف المستطيلة التي نُقِشت فيها أقواس غير بارزة. وهذا الضريح في روعته وفخامته يشبه الصروح المبنيَّة من النوع نفسه من قِبَل الباثان.

وينتمي قصرا راجا سواي جاي سينغ في جيبور[1] وراجا سوراج مال في ديغ إلى القرن التالي. ووفقاً لفيرغوسون، فإنّ الأخير تعوزه «*المتانة التي تتميَّز بها القصور المحصَّنة في إمارات الراجبوت الأخرى، ولكنّه بتصميمه الرائع وجمال تفاصيله يفوقها جميعاً*»[2]. وتتميّز أضرحة سنغرام سينغ في أودايبور[3]، وسوراج مال في غوفاردهان[4] بين ماثورا وديغ، وشاتراسال وزوجته الملكة كملاواتي، ومعبد جاينا في دلهي[5]، ومعبد أهلية بائي في أيلورا[6]، ومعبد كانتانغر[7] بالقرب من ديناجبور في البنغال، بالعناصر الفنيّة نفسها التي يتميّز بها النمط الهندوسي الإسلامي، والتي توجد في سوالفها.

والمعبد في البنغال هو أول مبنى هندوسي، على الأرجح، تمَّ بناؤه أثناء حكم المسلمين على نمط المساجد في غاود ومالدا. وكان

(1) Impey: Op. cit., Plate 46.
(2) Fergusson: Op. cit., Vol. II, p. 178.
(3) Rousselete: Op. cit., p. 210.
(4) Impey: Op. cit., Plate 39.
(5) Fergusson: Op. cit., Vol. II, p. 66.
(6) Burgess, Archaeological Survey, Vol. III, Western India, Plates LVI, LVII.
(7) Fergusson: Op. cit., Vol. II, p. 159.

قد بُنِي في الفترة بين العامين 1704 و1722م، في مساحة واسعة. وقد تمَّ تصميمه في شكل مربّع. وهو من ثلاثة طوابق، ويعلو الطابق الثالث برج مركزي مع قمّة هرمية. وللطابقين الأول والثاني أربعة أبراج مثمَّنة الزوايا. ويوجد القوس المستدِقّ الرأس في كلّ مكان. وقد غُطِّيَ السطح بأكمله بالطين، ولكنّه خلوٌ من التماثيل. والخطوط المقوَّسة، الأفقية والرأسية، والأشكال المنحنية على شكل قوس، تُتيح للمبنى تماسكاً وانسجاماً تامَّيْن.

وفي القرن الثامن عشر، انتشر أثر هذا النمط في أنحاء الهند كافة، حتّى أن منطقة نيبال على بُعدِها، لم تبقَ بمنأى عنه. ووفقاً لتصنيف لي بون، فإنّ الفئة الثالثة من المعابد في نيبال تتكوَّن من الضرائح الحجرية التي غاب عنها النفوذ الصيني، وحلَّ محلَّه النفوذ الهندوسي بشكل ملموس. ومن تلك المعابد ما يلاحظ فيه آثار النفوذ الإسلامي، ولاسيّما في قِببها. ومثال ذلك معبد كاتماندو[1].

وسواء كانت القصور والمعابد والأضرحة التي بُنِيَت في القرن التاسع عشر في الغرب في جام نغر[2]، أم في الشرق في كالكوتا، أم في البنجاب على أيدي السيخ، أم في وسط الهند على أيدي اليانيين، فإنّها بُنِيَت جميعاً على نمط فنّ البناء الهندوسي

(1) Le Bon: Op. cit.

(2) Burgess: Op. cit., Vol. II, Western India.

الإسلامي. ثمَّ إنَّ معبد فيسيوار في بنارس[1]، والمعبد الذهبي للسيخ في أمريتسار[2]، والمعبد الذي بنته أم سيندهيا في غواليار[3]، والمعبد المتعدّد الأدوار في كلكتا[4]، وقصور المهاراجا رانجيت سينغ في لاهور[5]، وراو (حاكم) جام ناغر في كاثياواد،، وراجا شاتربور[6] في شاتربور، وكبار التجّار في أجمير[7]، وأضرحة المهاراجا رانجيت سينغ[8]، ومهاراو أوميد سينغ في كوتا[9]، والمهاراجا سينغ بختاوار في ألوار[10]، ومهارانا سنغرام سينغ في أودايبور[11]، واثنين من راجاوات بهاراتبور (رانديرسينغ وبلديف سينغ) في غوفاردهان[12]، كلّها نماذج من نمط فنّ العمارة الهندوسي الإسلامي. والحقّ، إنّ كلّ بناء ذي أهميّة معمارية تمّ تشييده في العصر الحديث ـ باستثناء مباني الطراز الغربي، بطبيعة الحال ـ قد اعتُمِد في بنائه النمط الهندوسي الإسلامي. كما أن المعبد الياني لـ هوتي سينغ في أحمد أباد[13]، ليس استثناءً، حتّى ولو بدا أنّه

(1) Le Bon: Op. cit., Fig. 291.
(2) Ibid., Fig. 294.
(3) Fergusson: Op. cit., Vol. II, 153.
(4) Le Bon: Op. cit., Fig. 297.
(5) Ibid., Fig. 276.
(6) Ibid., Fig. 298.
(7) Rousselet: Op. cit., p. 246.
(8) Le Bon: Op. cit., Fig. 275.
(9) Fergusson: Op. cit., Vol. II, p. 169.
(10) Impey: Op. cit., Plate 53.
(11) Rousselet: Op. cit., p. 210.
(12) Growse: Op. cit.
(13) Le Bon: Op. cit., Fig. 295.

كذلك. والأبراج الخالية من التماثيل والجدران غير المزخرفة، والقِبب الملساء، هي في حدّ ذاتها شهادة على فشل أيّ محاولة لإحياء الذوق القديم، وعلى فعالية القيم الفنيّة والمشاعر الجمالية الجديدة. ولم يفرض هذا النمط الهندوسي الإسلامي هيمنته على فنّ العمارة الأثرية فحسب في الهند، بل كان له أثرٌ عميق في جميع المرافق أيضاً، مثل البيوت والشوارع والأرصفة وأماكن الاستحمام في الأنهار.

فنّ الرسم الهندي

ليس تاريخ فنّ الرسم الهندي سوى تاريخ فنّ العمارة الهندية؛ إذ تتميّز اللوحات الهندية لفترة ما قبل العهد الإسلامي من الهندوسية واليانية والبوذية بطابعها الخاص، كما أن رؤيتها عن الواقع الذي يُلهمها ويُضفي أهميّة على أشكالها، ليست مُستَعارة، بل هي خاصّة بها أيضاً، وهي أيضاً تعبيرٌ جمالي عن الثقافة التي انبثقت من تركيبة التجارب العرقية، وهي تركيبة تعبّر عن التوازن بين الميول المتعارضة من الفرح والحزن، واللذة والألم، والنجاح والفشل، والتديُّن واللاتديُّن، والرغبة في الحياة والرغبة عنها، وضبط النفس والانسياق وراءها، والطموح والنشاط والعاطفة، والرضا، والسلبية والهدوء والسكينة. ولا يصحُّ الاعتقاد بأن الثقافة الهندوسية هي أكثر تديُّناً أو أقلّ مادية من الثقافات الأخرى، ولكن نوعية وعيها الديني ومحتواه مختلف. وكذلك تمَّ تحديد نقطة التوازن عندها بين القوى المعارضة للحياة بصورة مختلفة. وقد أُفرغت العقلية كلّها في قالب مختلف، وبالتالي فإنّ كلّ ما يصدر عنها يتميّز بطابع خاص. وقد تحدّثنا عن ذلك من قبل، وعلينا الآن أن نوضح كيف انعكس ذلك في فنّ الرسم الهندي.

لعلَّ التصاوير الجَصِّيَّة على الجدران والسقوف، في كهوف أجانتا، هي الآثار الوحيدة الباقية من فنّ الرسم الهندي بالشكل الذي كان يُمارَس في الأزمنة القديمة، ولو أن الأساطير تزعم بأن براهما نفسه رسم تلك التصاوير متجسّداً في فيسواكرما، معماريٌّ الآلهة. وقد اكتشف العلماء مراجع هذا الفنّ في آداب ما قبل المسيح؛ ومنها على سبيل المثال، فينايا بيتاكا والشعر الهندوسي للفترة اللاحقة مثل مهابهارتا ورامايانا وساكونتالا وغيرها. وتوجد شظايا حقيقية للّوْحات التي تنتمي إلى أقدم العصور في مختلف الكهوف. ولكنّ الآثار الوحيدة الكافية التي تعكس طبيعة فنٍّ انتشر فترةً من الزمن، وعلى نطاق واسع، في جميع أنحاء الهند، وكان إنتاجه غزيراً، تمّ العثور عليها في أجانتا، حيث تزيّن التماثيل سقوف المعابد التي نُحِتَت داخل الصخور، وجدرانها. والمرجح أن معابد الكهوف التسعة والعشرين كانت مزخرفة بالتماثيل ولكن الطبيعة ومرور الزمن وأيدي البشر خرَّبت الجزء الأكبر منها. وكانت هذه التماثيل قد صُنِعت بنحت الصخور خلال القرون الستة الأولى من العصر المسيحي.

مَن هُم الفنّانون الذين صنعوا هذه التماثيل؟ وما كانت حوافز عملهم؟ من المرجح أنّهم كانوا من الكهنة المهتمّين بتنوير الذات. فإذا كان الأمر كذلك، فهُم كانوا مختلفين تماماً عن الكهنة الآخرين الذين عرفتهم الهند في أزمنة مختلفة. فما كان للبراهمة أو الرهبان الهندوس أن يتصوّروا مثل هذه الأعمال، وكذلك من المستغرب أن يكون نظراؤهم من النسّاك البوذيين أو اليانيين قد

قاموا بها. والحقّ أن هذه الأعمال تبلغ مستوى احترافٍ رفيع لا يدع مجالًا للاعتقاد بأنّها من إبداع الهواة من فنّاني الأديرة. وكانت قاعات شايتيا قد حُفِرت من قبل المعماريّين والبنّائين، وتبدو كأنّها شُيِّدَت على الأرض. ثمّ قامت فئة مهنية من النحاتين والرسامين بتزيين الصروح التي حفرها أو بناها إخوانهم الحرفيون. وربّما قد أنفقت أموال الملوك والأمراء التجّار على إنجاز مثل هذه الأعمال التي تُرضي الطموحات المادية في جهة أولى، وتُرضي المشاعر الدينية في جهة ثانية. وتنعكس كيفية الإبداع في عمل الإبداع نفسه. فقد غُطِّيَت الجدران والسقوف بالمشاهد من كلّ نوع، وهي مستمدَّةٌ من حياة البلاط الملكي وحياة عامة الناس ورجال الدين المتزمّتين وتاريخ الديانة الهندوسية. فالصور من الفئة الأولى مغمورة بأفراح الحياة، وتنبض بمشاعر الطموح والأمجاد الدنيوية، وتنعكس فيها أبّهة الدولة الملكية وفخامتها[1]، وشعور الفخر والانتصار في الحروب[2] ومطاردة الخصوم[3]، كما يظهر منها الاهتمام بأغراض الحياة اليومية ومعاملات الحُبّ والغرام[4]، وبمسرّات الاحتفال والغناء والرقص[5]، وضجيج الأسواق ومجادلات المساومة حول الأسعار عند البيع والشراء[6]. فهي تمثل قمّة المجد في حياة الإنسان

(1) Griffin: Ajanta Frescoes, Plates 5 and 74.

(2) Herringham: Ajanta, Plate 17.

(3) Ibid., Plate 33.

(4) Griffiths: Op. cit., Plate 83.

(5) Ibid., Plate 12.

(6) Ibid., Plates 30, 15.

والمجتمع، عندما ينبض دم الشباب بالطموح والقوّة. ولكن الحياة ليست كلّها ذروة المجد، فالشمس تستمرّ في سيرها، وتستطيل الظلال كلّما اقترب المساء. وبما أن تركيبة الثقافة تبقى ناقصة من دون حكمة العصر والموضوعية، فإنّ هناك فئة ثانية من التماثيل التي تعكس الحياة المعتدلة والمِملّة والرتيبة، والتي تخلق في ذهن الإنسان تصوُّرَ اللانهائية والماورائية، ومن ثمّ تتيح نبرات صحية ومنظوراً مناسباً لهذا العالم. ومن هذه التماثيل ما يمثّل حياة بوذا[1]، وكفاحه وانتصاره النهائي[2]، وأعماله الكثيرة في سبيل الخير، وعكوفه على نشر العقيدة[3]، إلى جانب قصص السلف[4]، والحكايات الرمزية التي فيها دروس وعِبَر لأولي الألباب[5]. ولكن العالمين، الدنيا والآخرة، لا ينفصلان أحدهما عن الآخر، بل إنّهما نمطان من النسيج نفسه.

والمعالجة الفنيّة للفئتين تستهدف الغرض الجمالي نفسه؛ فالشعور نفسه الذي ينعكس في فنّ العمارة الهندوسية من الضغوط والزحمة الشديدة للحياة يلاحَظ في فنّ الرسم الهندوسي أيضاً. فتزدحم الصور بعضها فوق بعض، رجالاً ونساءً وأطفالاً، في جميع المواقف والأوضاع، وفي حالة من تشوُّش مذهل، تتجاوز أعدادها العدُّ والإحصاء، ويبدو كأن الفنّان كان شديد الإعجاب بخصوبة الحياة اللانهائية وغير القابلة للتفسير، وكان يحاول استيعابها

(1) Ibid., Plate 41.
(2) Ibid., Plates 45, 54.
(3) Ibid., Fig. 64.
(4) Ibid., Plates 49, 80.
(5) Ibid., Plate 85.

والتعبير عنها من خلال الصور[1]. وكلّ شكل، سواء كان لذي حياة أم جماد، لصخرة أم موج، أم طير أم وحش، زهرة أم شجرة، بشر أم حيوان، هو مثير للاهتمام ومقدّس على حدّ سواء، لأنّه تعبير عن الحقيقة المطلقة الواحدة. وهذه القداسة للجميع تعبِّر عن نفسها من خلال العلاقة الحميمة الرائعة التي يخلقها الفنّان في لوحاته بين الإنسان وغير الإنسان، من طبيعة وعمران وحيوان ونبات، وكذلك بين هذه جميعاً. ففي هذه التماثيل نرى الأبقار والثيران تستمع إلى تعاليم بوذا[2]، والإوزات تروي قصصها للأمير[3]، والملائكة والآلهة يحلِّقون حول المعلّم[4]، وجميع مخلوقات الأرض والسماء تزدحم حوله بعناية بالغة[5]، وراكشش (الشياطين) والطيور والإنسان جميعهم يناضلون معاً[6]، والأسود والثعابين وجموع البشر متّحِدين في الغضب والرهبة[7]؛ ومواكب الأفيال والخيول والجنود المدججون بالأسلحة، والرايات المرفوعة تعبر بوابات المدينة، بما يثير الفرح والسرور لدى كلّ كائن حيّ وغير حيّ من الجدران والبوابات والحيوانات والإنسان[8]. ويقف الرجال والنساء وسط

---

(1) Herringham: Op. cit., Plate 25.
Griffiths: Op. cit., Plates 6, 28, etc.
(2) Griffins: Op. cit., Plates 19, 50.
(3) Herringham: Op. cit., Plate 25.
(4) Griffins: Op. cit., Plates 37, 38, 51.
(5) Ibid., Fig. 64.
(6) Ibid., Plate 67.
(7) Ibid., Plate 57.
(8) Ibid., Plates 69, 71.

الصخور وتحت غصون الأشجار التي يظلّل بعضها بعضاً، والتي تُلقي بظلالها على الوادي، وقد خيَّم عليه الهدوء والسكينة[1]، وجذور النباتات مختفِيَة في شقوق الصخور، وملحقاتها الناعمة وسيقانها النحيلة تصعد إلى فوق متشبِّثة بها[2]. والنهر يجري وسط المشاهد المزدحمة، والأسماك والزوارق والمخلوقات السابحة تتحرّك على سطحه[3]، والنساء يحدِّقْنَ من خلال نوافذ صغيرة مستطيلة وكأنّهنّ رسوم لوحات تزيينية على الجدار[4]، وأشجار الموز واقفة جنباً إلى جنب مع رجال الحاشية والسفراء والضبّاط في قاعات الاستقبال[5]. والشعور نفسه ينعكس في الأشباح الغريبة، والتماثيل المرعبة بمظهرها، والمخلوقات الغريبة - نصف إنسان ونصف حصان، أو نصف إنسان ونصف طائر ـ وحوريات البحر، والكائنات السماوية التي تتطاير في الهواء[6]، ومشاهد الصراع حيث تعانق الدِّبَبةُ الرجال[7]، وتهاجم الثعابين الأفيال[8]، وتتحارب الثيران[9]. وهي أيضاً محاولة لوصف ميزات السلالات المعروفة للإنسان وكائنات العالَمين الأعلى والأدنى.

---

(1) Ibid., Plate 55.

(2) Griffins: Op. cit., Plate 63.

(3) Ibid., Plate 34.

(4) Ibid., Plate 76.

(5) Ibid., Plate 5.

(6) Ibid., Plate 60.

(7) Ibid., Fig. 28.

(8) Ibid., Fig. 31.

(9) Ibid., Plate 114.

والوسيلة التي اعتُمِدت في وصف قوّة هذه الحياة الحاشدة والموحّدة عبارة عن الخطوط. ومن أسرار الحضارة التي لم يتمّ تفسيرها بعد أن أوروبا اختارت اللون بينها آسيا اختارت الخط لغة لفنّها. ومهما كانت الأسباب الحقيقة لذلك، فإنّ النتائج برَّرت هذا الاختيار بشكل جيّد. فقد حقّقت كلّ حضارة نجاحاً باهراً في استخدام وسيلتها الخاصة. وبالتالي فإنّ ما يعنيه اللون للغرب، يعنيه الخطّ للشرق. وتنقسم مدارس الفكر الشرقي وفقًا لطبيعة خطّها. فالخط الذي استخدمه الفنّانون في كهوف أجانتا فريد في بابه، لجهة التماسك والاتّساع والامتداد، فهو يتحرّك على مساحات كبيرة مع ثقة غير متزعزعة، وينتقل ويتمايل من دون توقّف، وبشكل منسجم ومتوازن. وهو موَفَّقٌ، في الوقت نفسه، في تصوير النشوة الروحية الهادئة البعيدة عن العواطف والأهواء، والتي تميّز شخصية بوذا المستنيرة من جهة أولى، والعاطفة الجيّاشة لدى الناسك المحِبّ للغناء والرقص من جهة ثانية. ويستخدم الفنّان هذه الخطوط بدقّةٍ ونجاح في تصوير مشاهد الطيران عبر الهواء، ونموّ النباتات والأشجار، وخرطوم الفيل المتموّج، والإيماءات الرائعة للأيادي، وبالمهارة والسهولة نفسها يصوّر كذلك الإنسان المثالي والواقعي، على اختلاف أنواعه، كما يصوّر الطبيعة، على اختلاف أشكالها ومظاهرها. ويستحيل على الملاحظ المدقّـق في هذه التصاوير أن يميّز في خطّ من الخطوط اختلافاً عن الخطوط التي استخدِمَت في الرسم على السطوح الكبيرة وعلى السقوف والجدران. والحقّ، أن خطوط الرسّام الهندي، في ليونة صيغتها، وفي التواء منحنياتها اللطيفة، تتسم بميزة المرونة التي يمتاز بها فنّ العمارة الهندية وفنّ النحت الهندي.

وفي عمل اللوحات الجدارية في كهوف أجانتا جرى أولاً إعداد الأرضية بصنع طبقتين: صُنِعت الطبقة الأدنى من خليط الطين وروث البقر ومسحوق الصخر البركاني، وأحياناً من القشّ المفروم أو قشور الأرز، ثمّ نُشِر هذا الخليط بسماكة تتراوح بين ثِمْن البوصة وثلاثة أرباعها، بُغْيَةَ حجْب خشونة السطح المحفور في الجدران، ثمّ وضعت عليه طبقة رقيقة برِقّةِ قشرة البيضة، من الجَصّ الأبيض المصقول. والخطوة التالية عبارة عن طلاء السطح الذي أُعِدَّ بهذه الطريقة، وذلك باستخدام مزيج من الجَصّ والألوان. وكان السطح الجاف من الجَصّ يبلَّـل جيداً في الليل بالماء، ثمّ في صباح اليوم التالي بماء الكلس، ثمّ يتمُّ الرسم على السطح الرطب بالأصباغ التي تشتمل على اللونين، المعدني والنباتي.

وكانت الخطوط العريضة تُرسَم بحرية وبلون أحمر على الجَصّ، وبالتالي تمّ تصحيحه باللون الأسود أو البُنّي بحسب مقتضيات المناسبة، ثمّ طُلِيَ السطح بطبقة رقيقة صقيلة، قبل الرسم عليه بالألوان المحلّية، وهي الأبيض الكبريتي والأحمر الحديدي، والأخضر السيليكي، والأزرق البحري.

ومن الجدير بالعناية معالجة الأفكار الرئيسية المختلفة التي تمّ عرضها في اللوحات. فالشكل الإنساني في هذه اللوحات نحيل ومَرِنٌ، من دون تفاصيل عضلية وتشريحية، له عينان طويلتان لوزيّـتان، ويدان مليئتان بالمعاني، ومواقف جسدية رشيقة فاتنة، شعره مجعَّـد أو مشدود إلى مؤخَّر الرأس، أو في حلقات، ومزيّن

عادة بالزهور. ولم تُهمَل فيه مناظر الجوانب والظهر وأطراف الجسم المتحوّل نصفاً. والثياب تتنوّع من الألبسة الشفافة وشبه الشفافة للطبقة العليا من الناس إلى السترات الخشنة وبنطلونات الجنود والموظفين الضيّقة، والقبعات الكثيرة التنوّع. وقد استُخدِمت المجوهرات بوفرة. ومن الحيوانات التي تمّ رسمها بدقّة فائقة، الفيل والخيول قوية العضلات، وطويلة الأعناق مع الرؤوس المتوَّجة والأنوف الرومانية، وذيولها أحياناً مشذَّبة بدقّة وأرجلها مزيَّنة بالأساور[1]، والغزلان عريضة الوجوه مثل العجول، والأسود فظّة، وتبدو عن بُعْد أنّها من النسل الآشوري، والجواميس والثيران والقرود، وغيرها من الحيوانات التي لا تسترعي الانتباه بشكل يذكر. أمّا الطيور كالإوز والطواويس فهي جديرة بالملاحظة. ومن المشاهد الطبيعية صُوِّرَت الصخور على شكل كُتَلٍ مستطيلة مكسورة الأطراف، وفي أنماط مختلفة؛ وقد تمّ تصوير الماءِ بشكل تقليدي مثل عمل السلة أو لفيفة من الأمواج الجارية، وأُضيفت إليه الأسماك والسلاحف وحوريات الماء كرموز؛ والغيوم ذات أشكال مدورة ومنشورة، وحواشيها مثل بتلات الورد، أو حراشف الأسماك. وتوجد بوفرة لوحات الموز وجوز الأريقة والنخيل، وشجرة أشوكا[2]، والتين الهندي، والتين البنغالي، والمانجو والقشطة والرمّان والقرع، واللوتس.

---

(1) Griffiths: Op. cit., p. 12.

(2) شجرة أشوكا من الأشجار الأكثر أسطورية وقداسة في الهند، وهي شجرة دائمة الخضرة (المترجم).

وما زال فنّ اللوحات الجدارية في كهوف أجانتا باقياً بعد رسم آخر لوحة، ولكن لا يوجد الآن أيّ مثال لما خضع له هذا الفنّ من تطوّرات. وقد تمّ اكتشاف بعض المخطوطات اليانية والبوذية على أوراق النخيل مع لوحات دينية لم يُذكَر فيها أيّ تاريخ، ومنها مخطوط نيبالي أو بيهاري للمؤرّخة آستاساهاريكا براجناباراميتا يعود إلى العام 1090م [1]، ولوحات ملوَّنة من معبد مان سينغ في غواليار من نهاية القرن الخامس عشر[2]، وتاريخ تارا ناث، وقطع اللوحات من المدن المدفونة في الرمال من سيريندي[3]. وبشكل غير مباشر، كلّ هذه الآثار تُظهِر استمرارية التقاليد القديمة. وعلى كلّ حال، فإنّ الفترة الثانية لفنّ الرسم الهندي تبدأ بظهور الحكّام الشغتائيين في الهند، بعد انقطاع دام حوالي تسعمائة سنة. وتعكس لوحات هذه الفترة نمطاً جديداً، ظهر في التقاليد القديمة للفنّ، من خلال تمثُّل العناصر القادمة من وراء حدود الهند.

وقبل الحديث عن المدرسة الجديدة للفنّ الهندوسي الإسلامي، من الضروري التحقيق في خصائص لوحات المدارس الإسلامية من سمرقند وهرات وأصفهان وبغداد. ولا يمكن هنا حلُّ لغز التشعُّبات التي بسببها يتمّ إرجاع الفنّ الإسلامي إلى الآثار العتيقة والفنّ المسيحي في الغرب، وإلى الفنون الصينية، وخوتان وغاندارا

(1) Vredenburg: The Continuity of Pictorial Tradition in the Art of India; Rupam, January 1920.

(2) Griffiths: The Monuments of Central India.

(3) سيريندي كلمة تشمل سيرس والهند للإشارة إلى جزء من آسيا المعروف أيضاً باسم سينكيانج (المترجم).

في الشرق؛ ولكن عندما ظهَر هذا الفنّ في شكله الكامل، في القرن الرابع عشر، كان قد تلوّن بالصبغة الشرقية، فولَّدَ انطباعاً خاطئاً بأنّه فرع من فروع الفنّ الصيني. وأصبح هذا النمط المغولي الإسلامي تحت رعاية تيمورلنك أكثر فردياً واستقلالية، ثمّ مرّ بمراحل من الارتقاء غير المحسوس، وانتقل إلى المدرستين الصفوية والبخارية. ومؤسّس المدرسة التيمورية هو غونغ الملقَّب بـ نقوة المحرّرين[1]، وكان تلميذه جهانغير من بخارى، وهو أستاذ بير سيد أحمد. وكان الأخير وهو أستاذ بهزاد، أعظم فنّاني هذه المدرسة. وُلِدَ بهزاد في منتصف القرن الخامس عشر، وأصبح رسّام بلاط منصور بن بيقرة، الحاكم التيموري لخراسان. وهاجر من هرات العام 1506م وانضم إلى بلاط الشاه إسماعيل الصفوي، واستمرّ في خدمته إلى أن توفّي حوالي العام 1526م، وكان يُقيم في بلدة تبريز، حيث قضى معظم أوقاته.

وعندما فتح بابر الهند كان نجم بهزاد قد سطَع وبلغ أوجَه، فكان أسلوبه يعتبر معياراً للكمال؛ وبطبيعة الحال، فإنّ رعاة الفنّ، بابر وأصحابه، وهمايون بعد عودته من منفاه القسري في بلاد فارس إلى الهند، والنبلاء والشغتائيين، قدَّموا جميعاً بهزادٍ أمام الرسّامين الهنود بوصفه أستاذاً لهذا الفنّ لكي يقتدوا به ويقلِّدوه في لوحاته. وهكذا أصبح بهزاد ومدرسته قدوةً للرسامين الهنود. وتمّ تطعيم تقاليد أجانتا بعناصر المدرسة التيمورية.

(1) هكذا ذكر المؤلّف ولم نجد ذكر أو شرح ذلك في مكان آخر (المترجم).

ويكمن الطابع المميَّز لهذا الفنّ في فرديته المكثّفة، فهو لا يهتم بالجماهير والحشود، ويكاد لا يهتمّ اهتماماً مباشراً بالتركيبات، بل إنّ همّه هو رسم الأشياء في الضوء الواضح وبالملامح المحدّدة بدقّة، فلا يهتمّ إلّا بالتفاصيلِ الخاصة بالشيء الفردي الذي هو موضوع رسمه، حتّى ولو تطلّب هذا الرسمُ عناءً لا نهاية له، فهو يشعر بدوافع الحياة بقوّة، فيصبّ ذلك الشعور في لوحاته. ولكنّه لا يشعر بالعلاقات البينية للأشكال ولا يبالي بتعدُّدِها اللانهائي، فللحياة نبض وإيقاع مختلفان.

وبما أن هذا الفنّ نشأ وتطوّر في بلاطات جنكيز وتيمور اللذين هزّا العالم بحملاتهما، فإنّه لا يمكن تصوُّر كونه متَّسِماً بالليونة والعاطفية. فلا عجَبَ في أن تكون مشاهد الحرب[1] والحصار والصيد وملاحقة الطرائد متوافرة بغزارة؛ كما أن مشاهد الفروسية والرومانسية[2]، وقصص حبّ قيس وليلى، وشيرين وفرهاد، ومداعبة الشباب والعوانس في حديقة بجانب نهر[3]، وحفلات الاستقبال الرائعة في البلاطات الأميرية[4]، والأعياد والأفراح حيث تدور كؤوس الخمر بطلاقةٍ وحرية، والأطعمة اللذيذة المنتشرة بوفرة[5] هي أيضاً من المشاهد التي يشملها هذا الفنّ. ويشمل كذلك مظاهر التقوى والتصوّف، حيث لم يكن يصعب في ذلك العصر

(1) Martin: The Miniature Painting of Persia, India and Turkey, Plates 60-61.

(2) Ibid., Plates 68, 79, 95, 96, 112.

(3) Ibid., Plate 105.

(4) Ibid., Plate 147.

(5) Ibid., Plate 71.

الغريب نُكرانُ الذات وتحوُّلُ الإنسان من ملذات الحياة الوافرة إلى الانضباط الصارم للقداسة، فكان شاه (الملك) وكذا (المتسول) قطبين يتنقَّل بينهما الفرد باستمرار، وقد يكون سلطانُ اليوم درويشَ الغد، بل إنّ السلطان كان على الدَّوام زاهداً في قلبه، ولذا تكثُر المشاهد التي تصوِّر الدراويش، فمنهم مَن يعيش في الغابات غير المأهولة والكهوف المنعزلة[1]، أو يقود الحيوانات الشرسة كأنّها الخِراف، وكأنّه سيِّدٌ لها وصاحب معجزات[2]، ومنهم مَن يرقص فرحاً في حالة انجذاب صوفي[3]. ثمّ إنّ هذا العصر، ككلّ عصر مليء بالرومنسية والاعتقاد بالغيب وخوارق الطبيعة[4]، كانت فيه الجان، والعفاريت، والمخلوقات المُخيفة تتحرّك وسط الناس كأنّها أشخاصٌ عاديّون ومألوفون، وهي كانت موضوعات مفضَّلة لدى القاصّين والرسّامين.

وعلامة الفردية واضحة وملموسة في كلّ مشهد، فهناك نظام وترتيب وتنظيم لا يتماشى أحياناً مع النظام التركيبي، فكلّ رسم فردي يتّسِم بموقف معيّن وثابت، وكلّ رسّام ينهمك بحرفيته الخاصة، وعمل كلّ فرد يخلق الحركة في الصورة ككلّ، وليس العكس، فعلى سبيل المثال، نشاهد في لوحة تصوّر مشهد حصار[5]: رجلاً يرفع فأسه الضخم، ويضرب ضربات قويّة على

---

(1) Martin: Op. cit., Plate 165.

(2) Ibid., Plate 59.

(3) Ibid.

(4) Ibid., Plate 148.

(5) Shah Namah, Khuda Bakhsh Library, Bankipore, Folio 153-A.

البوابة المغلقة، غافلاً تماماً عن القذائف التي تسقط من فوق؛ ونشاهد رجلَيْن يتسلّقان سُلّماً بثبات وثقة بالنفس لا حدَّ لها، وفارساً يمتطي حصانه مندفعاً بجنون ليعبر الألواح التي وضعت عبر الخندق..

وفي لوحة تصوّر مشهد مطاردة في رحلة صيد[1]، نشاهد فرساناً ينتظمون في شبه دائرة، وفي وسطها مساحة كبيرة مفتوحة فيها قناصون ملكيون يطعنون الطرائد بالرماح، وقد رُسِمَت الغزلان والفرسان بوضوح لا يدع مجالاً للّبس أو الغموض. وفي صورة أخرى، يُلاحَظ البنّاؤون[2] منهمكين في بناء مسجد، وعاملٌ يخلط الطين والجَصّ، ويقف حوله عمّال يسكبون الماء، وشخص يحمل طبق الجَصّ، وآخر الطوب، وبنّاؤون يشقعون الطوب جدراناً طبقةً فوق طبقة. ويحتلّ السلم مكانه المنفرد قرب الجدار، وهناك نشاط في جميع الصورة، ولكن من دون صخب. وفي مشاهد الولائم[3] يستأثر كلّ شخص باهتمام المُشاهِد، على نحوٍ منفرد ومستقلّ، حتّى أن الراقصات وعازفي الموسيقى لا يختلطون فيما بينهم. وفي ميدان الحرب نشاهد المقاتلين[4] مرتّبين في شكل متناسق مع الخيول في مؤخّرة الجيش، والرماح المتقاطعة والسيوف المنحنية تتدلّى من جوانبهم. حتّى أن أوراق الشجر منتشرة بحيث يمكن

(1) Martin: Op. cit., Plates 60-61.

(2) British Museum: Persian Paintings, C. 100.

(3) Martin: Op. cit., Plate 71.

(4) British Museum: Persian Paintings, C. 101.

إحصاؤها عدّاً[1]. ويتزايد هذا الاهتمام بالفردية إلى حدّ أن الرسم يصبح مجرَّد فنّ تصوير، ولكن الرسّام، بمهارته المدهشة، يجعله أعجوبة في حدٍّ ذاته.

وقد اعتُمِد الخطّ أيضاً وسيلةً للتعبير في هذه الرسوم، كما في رسوم أجانتا. ومع ذلك يلاحَظ فرق كبير بين طبيعة الخطّين، فهنا ينحني الخطّ وينكسر، ويضيق ويتسع، في الدوائر والزوايا، ولا بدّ أن نشير ههنا إلى أن ميل المسلمين نحو الهندسة والكتابة المنقوشة جعل الخطّ فنّاً خاصاً بهم.

والعناصر التي تكوِّن هذه اللوحات تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك التي وُجدت في أعمال أجانتا. فالاختلاف في أشكال الرجال، ليس من النوع العرقي فحسب، بل هو اختلافٌ أيضاً في تناسب الجسم وتناسق أعضائه. وسلوكية الإنسان في هذه الأشكال تتميّز بالكياسة، وتنمّ عن مستوى ثقافي رفيع، كما أن لباسه المرسوم بخطوط بسيطة يبدو فاتناً. وفي لوحات الحيوانات، يحظى الحصان باهتمام خاصّ يتمثّل في السرعة والخفّة والرشاقة، وهي صفات حميدة. ويلاحَظ الشيء نفسُه في لوحات الغزلان والظباء، حيث يبدو الأسد قوياً بطبيعته المهيبة، والأشجار مزهرة رشيقة بأغصانها المتدلية، تلتفّ بها النباتات المعترشة المزدهرة، وتبدو الأرضُ رائعة بالأزهار المنتشرة عليها. وتُرسَم الغيوم عادةً في شكل خطوط دوامات صينية تُشبه خطوط أصداف البحر، والصخور مدورة بأشكال الصبّار،

(1) Martin: Op. cit., Plate 66.

والأشجار والشجيرات تنمو على السطح، والأراضي متموّجة، والسواقي الضيّقة مصطفّة مع الأحجار، وعادةً ما تكون هناك شجرة واحدة تقف في الطليعة. والعمارة في هذه اللوحات فارسية من حيث الطراز الفني، ومزخرَفة بالخَـزَف والأنماط الهندسية، وتفصلها عن الحديقة أسوار خلفية وعن الجانبين. ويلعب فنّ العمارة دوراً مهماً في الصورة، حيث يصنع خلفيّةً للمشهد، من دون ارتباط وثيق بمحتواه.

بالتقاء هذين الانطباعين للفنّ، برعاية الأباطرة المغول وبتشجيع منهم، نتج نمط جديد، فرض على مرونة أجانتا قوانين جديدة للّتناسق والتناسب والتباعد من سمرقند وهيرات. وأضيفت إلى الأبّهة القديمة روعة جديدة، كما أُضيف إلى الحرية وسهولة الحياة والبساطة القديمة معنىً جديدٌ لتقاليد البلاط والآداب الصارمة. ونتيجة لذلك تزايدت طاقة الهندوس والمسلمين وحيويتهم، وتمثّلت في ثراء الألوان المدهش وفي رهافة الخطّ.

تطوّر النمط الجديد بسرعة. وربّما قدّم بابر نماذج المدرسة التيمورية إلى الفنّانين الهنود، هندوساً ومسلمين، في مدينة أغرا. وفي ظلّ حكم همايون استمرّ استنساخ هذا النمط، فعندما اكتمل كتاب داستان أمير حمزة في اثني عشر مجلداً، مع ما لا يقلّ عن ألف وأربعمائة لوحة، كان هناك عدد كافٍ من الفنّانين المتمرّسين الذين كُلِّفوا بهذا العمل. وكان بينهم الفرس والقلماق[1] وغيرهم، وكان هذا العمل ذا حجم هائل وربّما اكتمل في السنوات الأولى من عهد أكبر. ومن

(1) قلماق قبائل من المنغول وكانوا يعبدون النار (المترجم).

المثير للاهتمام هو الطابع الهندي الراسخ في هذه المدرسة البدائية التي سمّاها كلارك مدرسة همايون؛ فالنمط التيموري مهيمن في رسم المشاهد الطبيعية والمباني، والغيوم والصخور والمياه والأشجار والحيوانات. ويلاحَظ قدرٌ كبيرٌ من الحرية في تصوير المجموعات، وفي اختيار الخصائص والألبسة والأوضاع الجسمانية.

ولربّما كان الفنّانون المتأخّرون في بلاط أكبر، قد تدرّبوا في هذه المدرسة، تحت إشراف أربعة أساتذة مسلمين ذكرهم أبو الفضل[1]، وهم فرخ قلماق وعبد الصمد من شيراز، ومسكين، ومير سيد علي من تبريز. وربّما كان التلاميذ الهندوس، بين هؤلاء الفنّانين، قد اكتسبوا مهارةَ الأساليب التقليدية، وامتلكوا من السمعة ما يكفي لتعيينهم في البلاط الإمبراطوري، حيث قاموا بتوظيف مواهبهم في خدمة سادتهم الجُدُد ورسم الصور التي ترضيهم. وهذا ما يفسّر ظهورَ المدرسة الهندوسية المسلمة الجديدة، ونضجَها المبكّر، في عهد أكبر. ونعثر في كتاب آئين أكبري على أسماء دسوانت، وباسوانت، وكيسو لاي، وموكوند، ومادهو، وجغن ناث، وماهيس، وخيم كرن، وتارا، وسانوالاه، وهاريبانس ورام. وقد ذُكِرت أسماء هندوسية أخرى على اللوحات التي رُسِمَت في تلك الفترة، ومنها على سبيل المثال، ما يوجد في تيمور نامه[2]، وهو تاريخ تيمور وخلفائه، حتّى السنة الثانية والعشرين من عهد أكبر. ومن بين الرسامين الذين ورَدَ ذكرُهم في هذه المخطوطة المحفوظة في مكتبة خدا بخش في بانكيبور

(1) Blochmann and Jerrett: Ain-i-Akbari, Vol. I, p. 108.

(2) Timur Namah: Khuda Bakhsh Library, Bankipore, (Photographic Reproductions).

(ولاية بيهار): تلسي، سورجان، سورداس، إيسار، شانكر، رام آس، بانوالي، ننت، ننها، جاك جيوان، دهرم داس، نارايان، شاترمان، سورج، ديوجيفا، سرن، غنغا سينغ بارس، دهانا، بهيم، وغيرهم، وغيرهم.. وفي بعض الأماكن ذُكِرت المناطق التي جاء منها هؤلاء الفنّانون، وأكثرها غواليار، وغوجرات، وكشمير، حيث كانت هذه المناطق الثلاث مراكز مهمّة للثقافة الهندوسية في أوائل العصور الوسطى، وكان الرسّامون في بلاط الملك أكبر ينتمون إليها. وفي هذا ما يُثبِت أن تقليد الفنّ الهندوسي كان لا يزال مزدهراً بعد أجانتا، ويحسم الأمر بأن الفنّ المغولي لم يكن بكامله فرعاً لأنماط آسيا الوسطى وبلاد فارس، بل كان شكلاً متطوّراً من أشكال الفنّ القديم الهندي، بدوافع وحوافز جديدة.

وبرعاية الملك جهانغير، تحرَّرت المدرسة الهندية من التقليد تحرراً تاماً، واتّسم الرسم فيها بأناقة استثنائية، وأصبحت مشاهد الصيد أكثر شيوعاً. وبلغ الفنّ ذروته في عهد الإمبراطور شاه جهان، فأدخلت عليه قواعد التناسب الخارجي والداخلي، وتقصير الخطوط، وقوانين التشكيل والتظليل، واستُخدِمت أجود الفرش والألوان الباهظة الثمن. وكان الهندوس أكثر عدداً بين الفنّانين، فقد ذكر سميث[1]، على سبيل المثال، فنّانين من الهندوس: كليان داس المعروف بـ شاتارام، وأنوب شاتار، وراي أنوب، ومنوهر، ومن الفنّانين المسلمين: محمد نادر السمرقندي، ومير هاشم ومحمد فقير الله خان. وارتقى هذا الفنّ

(1) V.A. Smith: A History of Fine Arts of India and Ceylon, p. 482.

إلى ذروة الكمال على يد الرسام محمد نادر السمرقندي. وبعد الملك شاه جهان بدأ الذوق الفنّي يتلاشى ويضمحلّ.

كان الفنّانون في البلاط الملكي يقومون عادةً برسم الصور القلمية أو المَشاهد. وفي الصور القلمية كان هدفهم الرئيسي التصوير الصادق والطبيعي لملامح الوجه وشخصية الفرد كما كانت تظهر لهم. وفي معظم الصور رُسِم المظهر الجانبي، وفي بعضها تظهر ثلاثة أرباع الوجه، وفي جميعها وضع الجسم تقليدي باستثناء اليدين حيث تمّ رسمهما دائماً على نحوٍ أخّاذ فاتن. ومن هذه الصور يمكن اختيار صور أكبر، وصُوَر المهراجا جاسوانت سينغ، التي رسمها بعض الفنّانين غير المعروفين، وصورة آصف خان التي رسمها محمد نادر السمرقندي، للاطلاع على الدقة البالغة التي تمّ بها تصوير الإنسان من فئات مختلفة.

وقد حظِيَت مشاهد الحرب والغزو بالقدر الأكبر من الاهتمام في لوحات العصور الأولى، وبخاصّة في اللوحات الموجودة في داراب نامه[1] وتيمور نامه[2] ورزم نامه (مهابهارت)[3]، ففيها مشاهد كثيرة للصيد والغابات. ثمّ تطوّر الذوق الفنّي فاتّجه نحو رسم البلاط والصور الأسطورية والروائية المألوفة والخيالية (أي الصور الجميلة). وفي جميع هذه اللوحات يظهر نوع من الاهتمام الباطني، فصور الوقائع الدينية والدراويش، ومشاهد الأمراء

(1) Darab Namah: British Museum, Or. 4615.

(2) Timur Namah.

(3) Razm Namah: Hendley's Jaipur Art.

الذين يتعلّمون الحكمة الإلهية من الزهّاد والنسّاك، والصلوات في المساجد أو دراسة الكتاب المقدّس في ضوء الشموع، أو مجالس الأولياء، تنتشر في المختارات الأدبية ومجموعات الصور بدءاً من عصر الملك أكبر.

وكان لهذا النمط الهندوسي الإسلامي، الذي كان يرتبط، من جهة أولى، بفنّ الرسوم الجدارية لأجانتا، ومن جهة ثانية، بفنّ رسم المنمنمات الحقيقي لسمرقند وهيرات. وثمّة فروع أخرى مختلفة الطابع، وتميل إلى أحد هذين الاتجاهين. فأنماط راجبوت وبهابلي في جيبور وكانغدا والممالك الهندوسية في جبال الهملايا كانت تميل نحو فنّ القدماء من الهندوس، بينما وجد الفنّانون من دكن ولكناو وكشمير وباتنا، قدراً أكبر من الجاذبية في النمط الإسلامي. واعتمد الفنّانون السيخ نمطاً وسطاً بين الاتجاهَين. وعلى أيّة حال، فإنّ هذه الأنماط جميعاً ليست سوى فروع منبثقة من النمط الموروث الذي كان شائعاً في البلاط في دلهي وآغرا.

ولم يكن هناك داعٍ لإثارة هذه النقطة هنا لولا محاولة كوماراسوامي إبراز الفرق من دون مبرّر بين مدرسة راجبوت ومدرسة المغول. والحقيقة أن الاختلافات بين المدرستين في التقنية هي ممّا لا يُعبأ به، واللوحات الفنيّة، متشابهة فيما بينها، سواء كانت فارسية أم مغولية أم راجستانية. وكان اختيار الموضوعات متأثّراً بتقاليد الأمراء والحكّام، ففي بلاط الحكّام الهندوس أتاحت الأساطير الهندوسية موضوعات للفنّانين الهندوس، بينما اختار نظراؤهم المسلمون في البلاط الإمبراطوري، موضوعاتهم من مآثر

الفتوحات. وكلا الفنّين مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالبلاط، حيث إنّ الرعاة كانوا من الأمراء في كلتا الحالتين. وكانت مدرسة راجبوت أكثر حرية وتنوُّعاً، لأن السلوك الاجتماعي لدى فنّانيها يختلف عن سلوك المغول، غير أنّ النوعية الجمالية الفنيّة لكلتا المدرستين واحدة. وباستثناء فئة خاصّة للرسوم، تمّ الحفاظ فيها على قدر أكبر من ميزات أجانتا[1]، نلاحظ أن الفنّان الهندوسي صوَّر جمال الحياة بالأسلوب نفسه الذي اعتمده الفنّان المغولي والذي يتسم بالرشاقة، والقوّة، ووضوح الملامح، والفردية. حتّى أن الرسوم [2] الراجبوتية التي ذكرها كوماراسوامي دليلًا على قوله[3] تشهد بنفسها على هذه الحقيقة. فترتيب الصور الثلاث الأولى التي رُسِمَت على نحوٍ غير مُتقَن، ولكن بقوّة وثبات، هو بالضبط مثل النظام المتَّبَع في المدرسة المغولية، حيث تلاحظ فيها المطربات[4] والراقصات الراجبوتيات جالِسات كالعوانس الفارسيّات[5] تحت فروع الأشجار المتدلِّية مع الأزهار. كما أن وضوح الخطوط العريضة وفراغ المساحات، والإمعان في تفاصيل الحلى والألبسة والمناظر الطبيعية الخلابة، والوضع الجسماني الرشيق، كلّ هذا هو الصيغة الهندوسية للفنّ الفارسي. وقد يكون الموضوع مستمَدّاً من المجتمع الهندوسي، ولكن احترافيّة الرسم والمحيط والتلوين ينمّ عن الطراز المغولي أو

(1) Coomaraswamy: Rajput Painting, Plate X, LI, LII.

(2) Ibid., Plates I, II, III.

(3) Coomaraswamy: Selected Examples of Indian Art, Plates IV, CV, CXII.

(4) Ibid., Plate CXLVIII.

(5) Martin: Op. cit., Plates 101, 111.

الهندوسي الإسلامي. وفي الواقع، قد حصل في فنّ الرسم امتزاج العناصر نفسه الذي حصل في فنّ العمارة، وإذا كان الإمبراطور أكبر قد زيَّن قصور فتحبور سيكري بالرسوم الجدارية، فإنّ مهراجاوات بيكانير وأودايبور حذوا حذوه في ذلك. وهذا التشابه لا يوجد في الصروح فقط، بل يلاحظ في تزيينها أيضاً. وقد وضع الحكّام المسلمون مثالاً لرعاية الفنّ والأدب، وسار الأمراء الهندوس على نهجهم، فكان من الطبيعي أن يتمّ نسخ النمط الذي أبدعه الفنّانون الهندوس والمسلمون من البلاط المغولي، مع بعض التنويعات المحلّية، على أيدي الفنّانين في بلاطات جيبور، وجامو، وتشامبا، وكانغدا، ولاهور، وأمريتسار، وتانجور. وبعد ذلك، شاع أسلوب مشترك في جميع أنحاء الهند.

مطبعة كركي

قريطم - بيروت - تلفاكس: 862500 1 961+
E-mail: print@karaky.com